



ملک ترمذی

شیخ الاسلام

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب امت کاتھم
شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی
کی تقریر ”جامع ترمذی“



ترتیب و تحقیق

مولانا رشید اشرف سیفی

مکتبہ ترمذی دارالعلوم کراچی

درکِ ترمذی

شیخ الاسلام
حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب امتیاز کاظم
شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی
کی تقریرِ جماع ترمذی



ترتیب و تحقیق
مولانا رشید اشرف سیفی
استاذ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی

مکتبہ ترمذی دارالعلوم کراچی

جملہ حقوق منسلک بحق مکتبہ دارالعلوم کراچی (وقف) محفوظ ہیں۔

باہتمام : محمد قاسم کلکتی
طبع جدید : شوال ۱۴۳۱ھ ستمبر ۲۰۱۰ء
فون : 5042280 - 5049455
ای میل : mdukhi@gmail.com

ملنے کے پتے

- مکتبہ دارالعلوم احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی ﴿ناشر﴾
- ادارۃ المعارف احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- مکتبہ معارف القرآن احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور
- دارالاشاعت اردو بازار کراچی
- بیت الکتاب گلش اقبال نزد اشرف المدارس کراچی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

عرض مرتب

الْحَمْدُ لِلّٰهِ وَحْدَهُ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی مَنْ لَا نَبِيَّ بَعْدَهُ !

صد شکر کہ درس ترمذی جلد ثالث تکمیل کے بعد آپ کے سامنے ہے، عزیز طلبہ اور مشتاقانِ علوم حدیث نے اس کے انتظار میں ایک عرصہ تک جو زحمت اٹھائی وہ مخفی نہیں، احقر کو بھی اس کا بخوبی اندازہ ہے، اسباب تاخیر اور اعذار کی تفصیل میں جائے بغیر اتنا عرض ہے کہ دارالعلوم میں اپنے تعلیمی فرائض کی انجام دہی کے بعد اس ناکارہ کے بیشتر اوقات بالخصوص چھٹی کے ایام ”درس ترمذی“ ہی کے لئے وقف رہے، بلاشبہ یہی بندہ کی زندگی کے بہترین لمحات تھے،

اس علمی و تحقیقی کام کی مشکلات کم نہ تھیں اپنی بے مائیگی اور کم علمی کی بناء پر اس میں کہیں زیادہ اضافہ ہوا، اور اس کے لئے جس قدر دماغ سوزی اور عرق ریزی ہوئی اور جو محنت و کاوش کرنا پڑی اس کا تصور بھی مشکل ہے،

جلد ثالث میں بھی تحقیقی حواشی کے علاوہ بہت سے ایسے ابواب جن پر حضرت استاذ محترم ادام اللہ بقارہ نے کوئی کلام نہ فرمایا تھا ضرورت محسوس ہونے پر ان میں سے متعدد ابواب کی مختصر شرح احقر نے کتب و شروح حدیث کی طرف مراجعت کر کے لکھ دی ہے، اس جلد میں ایسے ابواب کی مجموعی تعداد تیس ہے، متعدد ابواب میں معتد بہ اضافے اس کے علاوہ ہیں، دونوں طرح کے ابواب کی اپنے اپنے مقام پر نشاندہی بھی کر دی گئی ہے،

الحمد للہ حاشیہ میں بھی بہت سی کارآمد و مفید باتیں اور اہم مباحث آگئی ہیں، اس جلد میں سہولت کے لئے حاشیہ کے بھی اہم فوائد و مباحث کی فہرست بنا دی ہے۔

راقم الحروف کی تمام ترکوشش و کاوش کے باوجود عین ممکن ہے کہ ضبط و ترتیب یا تحقیق و تعلیق میں غلطیاں رہ گئی ہوں اس لئے اہل علم حضرات سے درخواست ہے کہ ایسی کسی بھی غلطی کا علم ہونے پر حوالہ کے ساتھ مطلع فرما کر احسان فرمائیں۔

آخر میں ان سب حضرات کا ممنون ہوں جنہوں نے اس کام میں کسی بھی درجہ میں مدد کرائی یا مفید مشوروں سے نوازا یا بخصوص عزیزم مولانا نور البشر صاحب حفظہ اللہ جو اس کے ایک بڑے حصہ میں معین رہے اور عزیزان مولوی عبد القادر، مولوی عصمت اللہ اور مولوی حفیظ اللہ سلمہم جو ترتیب یا تصحیح کے مختلف مراحل میں مددگار رہے، اللہ تعالیٰ ان سب کو دنیا و آخرت میں اس کا بہتر سے بہتر اجر عطا فرمائے، آمین

جہاں تک صاحب امالی استاذ محترم حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب زید مجدہم کی شفقتوں اور علمی و فکری رہنمائی کا تعلق ہے سوا حقرت و شکر کے رسمی الفاظ سے احسان مندی کے ان جذبات کی توہین کرنا پسند نہیں کرتا جو بندہ کے دل میں ہیں :

توقع سے تیرے لطف و کرم کو بیشتر پایا
میں خود شرمایا گیا جب اپنا دامن مختصر پایا

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کاوش کو زیادہ سے زیادہ نافع بنا کر شرف قبول فرمائے، اور ”حضرت استاذ محترم دام اقیالہم“ اور اس ”ناکارہ مرتب“ کے لئے ذخیرہ آخرت بنائے

وَمَا ذَلِكْ عَلَى اللَّهِ بَعِزٌ

بندہ

رشید اشرف سیفی

عفا اللہ عنہ

دار العلوم مکرچی پاکستان

۲۸ محرم الحرام ۱۴۱۳ھ

انتساب

والدِ بزرگوار پیکرِ محبت و شفقت
مجاہدِ ملت حضرت مولانا نور احمد صاحبِ قدس سزو
کے نام

جنہوں نے مادہ پرستی اور رنگ و بو کے اسے دنیا میں
راقم الحروف سمیت اپنے تمام اولاد کو عصرِ حاضر کے رسمی
تعلیم گاہوں کے مقابلہ میں علومِ نبوت کے درگاہوں سے
وابستہ کیا، عروفت و نقوش کے خوشہ چینی کے یہ سعادۃ
انہی کے طفیل حاصل ہوئے

وہ اسلام کے اُن خاموش رضا کاروں میں سے تھے جن کے
پوری زندگی نام و نمود اور شہرت کے معروف ذرائع سے دور رہ کر تعلیمی
تبلیغی اور سیاسی میدانوں میں کسی نہ کسی جہت سے
خدمت دینے میں مصروف ہوئے۔ تحریکِ پاکستان سے
لیکر روزِ وفات تک ملک و ملت کے نہ جانے کتنے ہی اہم کاموں
میں انھوں نے بھرپور اور موثر حصہ لیا، لیکن اسے طرح کہ جبے ان
کاموں کے تاریخ مرتبہ کے جانے تو شاید ان کا نام نہ آئے یا
آئے مگر مختصر اور سرسری انداز میں۔

رحمۃ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً

مثل ایوانِ سحر مرقہٴ فروزاں ہوتا

نور سے مہموریہ خالی شبستاں ہوتا

رشید اشرف سیفی

خلاصة الفهارس

ابواب الحجّ

٢٣ تا ٢٥٢

ابواب الجنائز

٢٥٥ تا ٣٢٢

ابواب النكاح

٣٢٣ تا ٢٣٥

ابواب الرضاع

٢٣٦ تا ٢٥٨

ابواب الطلاق واللّعان

٢٥٩ تا ٥٢٥

فهرست حاشیه

٣٠ تا ٢٢

فہرست ابواب ومضامین درس ترمذی جلد ثالث

صفحہ	ابواب ومضامین
۴۳	أَبْوَابُ الْحَجِّ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
۴۳	حج کے لغوی واصطلاحی معنی۔
۴۴	حج کس سن میں فرض ہوا ؟
۴۴	فرضیت حج علی الفور ہے یا علی التراخی ؟
۴۵	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کے مؤخر کرنے کی وجہ
۴۵	حج کی شرائط
۴۵	باب مَا جَاءَ فِي حُرْمَةِ مَكَّةَ
۴۶	حرم مکہ کی نباتات کی اقسام اور ان کے احکام
۴۶	فتح مکہ کے موقع پر حدود حرم میں قتال کی اجازت عارضی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی۔
۴۷	حکم الجانی العائذ بالحرم واختلاف الفقهاء فيه۔
۴۸	باب مَا جَاءَ فِي ثَوَابِ الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ
۴۹	حج سے منہ صغائر معاف ہوتے ہیں یا کب رز بھی ؟
۵۰	حج مسرور کا مطلب
۵۰	باب مَا جَاءَ فِي التَّغْلِيظِ فِي تَرْكِ الْحَجِّ
۵۱	تارک حج عمداً کو یہود و نصاریٰ کے مشابہ قرار دینے کی وجہ
۵۲	باب مَا جَاءَ فِي إِجْبَابِ الْحَجِّ بِالزَّادِ وَالرَّاحِلَةِ
۵۲	استطاعت سے قدرت میسرہ مراد ہے
۵۵	باب مَا جَاءَ كَمَ فَرَضِ الْحَجِّ
۵۶	حج محض ایک مرتبہ فرض ہونے کی اصولی وجہ
۵۶	باب مَا جَاءَ كَمَ حَجِّ التَّسْبِيحِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

صفحہ	ابواب ومضامین
۵۷	حجۃ الوداع کے موقع پر آپ کے قربان کئے ہوئے اونٹوں کی تعداد اور روایات مختلفہ میں تطبیق
۵۸	ایک اہم فائدہ
۵۹	دم تیران اور دم تمتع دم شکر ہیں نہ کہ دم جبر
۵۹	باب مَا جَاءَ كَمَا اعْتَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
۶۰	باب مَا جَاءَ مِنْ أَيْ مَوْضِعٍ أَحْرَمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
۶۱	حجۃ الوداع میں آپؐ کے کس مقام سے تلبیہ پڑھا؟ روایات مختلفہ میں تطبیق
۶۲	باب مَا جَاءَ فِي إِفْرَادِ الْحَجِّ
۶۳	أقسام الحج والاختلاف في الأفضل منها
۶۴	دلائل فقہاء
۶۵	احناف کی جانب سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قارن ہونے کے دلائل
۶۶	شافعیہ کی جانب سے روایات قرآن کی توجیہ اور اس کا رد
۶۷	حنابلہ کے استدلال کا جواب
۶۸	افضلیت تیران کی وجوہ ترجیح
۶۹	باب مَا جَاءَ فِي التَّمَتُّعِ
۷۰	حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کی "نہی عن التمتع" اور اس کی توجیہات
۷۱	مانعت عن التمتع سے متعلق راجح توجیہ
۷۲	قول سعد "قد صنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم" کا مطلب
۷۳	قوله : وَأَوَّلُ مَنْ نَهَى عَنْهُ مَعَاوِيَةُ
۷۴	باب مَا جَاءَ فِي مَا لَا يَجُوزُ لِلْمَحْرُمِ لُبْسُهُ
۷۵	حدیث باب میں کعبین کا مصداق
۷۶	حالت احرام میں عورتوں کے چہرے پر نقاب ڈالنے کی صورت
۷۷	قوله : وَلَا تَلْبَسِ الْقَازِينَ
۷۸	باب مَا جَاءَ فِي لُبْسِ الشَّرَاوِيلِ وَالْخَفَيْنِ لِلْمَحْرُمِ إِذَا زَارَ وَالتَّغْلِينَ

صفحہ	ابواب ومضامین
۸۸	باب ما يقتل المحرم من الذوات
۸۹	” فواسق “ کا مفہوم اور اختلاف فقہاء
۹۰	باب ما جاء في الحجامة للمحرم
۹۱	باب ما جاء في كراهية تزويج المحرم
۹۲	روایت ابن عباسؓ کی وجوہ ترجیح
۹۴	شافعیہ کی جانب سے روایت ابن عباسؓ کی توجیہات
۹۴	امام ترمذیؒ کی ذکر کردہ توجیہ اور اس کا جواب
۹۸	امام ابن حبانؒ کی توجیہ اور اس کے جوابات
۱۰۰	مسلب احناف پر وارد ہونے والے چند اشکالات اور ان کے جوابات
۱۰۲	باب ما جاء في اكل الصيد للمحرم
۱۰۸	حضرت ابو قتادہؓ اندرون میقات غیبہ محرم کیسے تھے ؟
۱۰۹	باب ما جاء في صيد البحر للمحرم
۱۰۹	ٹڈی صید البحر میں شامل ہے یا صید البریں ؟
۱۱۱	باب ما جاء في الضبع يصيبها المحرم
۱۱۲	ضبع کی حلت و حرمت
۱۱۵	باب ما جاء في الاعتسال لدخول مكة
۱۱۶	فضائل کے باب میں حدیث ضعیف تین شرائط کے ساتھ مقبول ہے
۱۱۶	باب ما جاء في كراهية رفع اليد عن رؤية البيت
۱۱۹	باب ما جاء في استلام الحجر والركن اليماني دون ما سواها
۱۱۹	حجر اسود اور رکن یمانی کے حکم میں فرق
۱۲۱	فائدہ (اخبار مکہ کے مؤلف)
۱۲۲	باب ما جاء في الصلاة بعد العصر وبعد الصبح في الطواف لمن يطوف
۱۲۲	مسائل الباب اور احناف کے دلائل
۱۲۳	احناف کی جانب سے حدیث باب کی توجیہ

۱۲۲	باب ماجاء فی کراهیۃ الطواف عریانا
۱۲۵	طواف میں ستر عورت شرط ہے
۱۲۶	باب ماجاء فی الصلاۃ فی الکعبۃ
۱۲۶	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبۃ اللہ کے اندر نماز ادا فرمائی یا نہیں ؟
۱۲۹	کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کے بارے میں اختلاف فقہاء
۱۳۰	باب ماجاء فی کسر الکعبۃ
۱۳۱	بیت اللہ شریف کی تعمیر کے تاریخی ادوار
۱۳۳	باب ماجاء فی الصلاۃ فی الحجر
۱۳۳	نسائی اور ترمذی کی روایت میں تصحیف
۱۳۴	حجر اور حطیم کی تعیین
۱۳۵	حطیم کی وجہ تسمیہ
۱۳۵	حجر اور حطیم بیت اللہ کا حصہ ہیں یا نہیں ؟
۱۳۶	نماز میں محض حجر کا استقبال کافی نہیں
۱۳۶	باب ماجاء فی فضل الحجر الأسود والركن والمقام
۱۳۶	” فسودته خطایا بنی آدم “ کا مطلب
۱۳۸	باب ماجاء فی تقصیر الصلاۃ بمنی
۱۳۹	قصر صلوٰۃ کے لئے تحقق خوف شرط نہیں
۱۳۹	منی میں قصر صلوٰۃ کی علت میں فقہاء کا اختلاف
۱۴۱	فائدہ
۱۴۲	باب ماجاء فی الوقوف بعرفات والدعاء فیہا
۱۴۲	تحس کا مفہوم ومصدق اور اس کی وجہ تسمیہ
۱۴۳	باب ماجاء أن عرفۃ کلہا موقف
۱۴۳	وادی محسر اور بطن عرۃ میں وقوف کا حکم
۱۴۵	وادی محسر کی تعیین

ابواب ومضامین

صفحہ

- ۱۴۶ یوم النحر کے مناسکِ اربعہ
- ۱۴۶ مناسکِ اربعہ میں ترتیبِ حکم اور اس کے بارے میں فقہاء کے مذاہب
- ۱۴۹ دلائل فقہاء
- ۱۵۱ فائدہ مہتمہ
- ۱۵۳ باب مَا جَاءَ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ بِالْمَزْدَلَةِ
- ۱۵۴ عرفات اور مزدلفہ میں جمع بین الصلواتین کی حیثیت
- ۱۵۴ عرفات میں جمع تقدیم کی شرائط
- ۱۵۴ اس قسم کی شرائط کے بارے میں صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کا مسلک
- ۱۵۶ مزدلفہ میں جمع تاخیر کی شرائط
- ۱۵۶ عرفات اور مزدلفہ میں جمع بین الصلواتین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد
- ۱۵۶ مزدلفہ کی جمع بین الصلواتین میں اذان و اقامت کے عدد سے متعلق چار مشہور اقوال
- ۱۵۷ دلائل
- ۱۶۰ وجہ اختلاف
- ۱۶۰ ایک لطیف نکتہ
- ۱۶۱ باب مَا جَاءَ مِنْ ادْرَاكِ الْاَمَامِ بِجَمْعٍ فَقَدْ اَدْرَكَ الْحَجَّ
- ۱۶۲ وقوف عرفہ کا وقت اور اس کی تعیین سے متعلق فقہاء کے اقوال
- ۱۶۲ باب مَا جَاءَ فِي تَقْدِيمِ الضَّعْفَةِ مَنْ جَمَعَ بَلِيلَ
- ۱۶۲ مہیتِ مزدلفہ کا حکم
- ۱۶۲ باب (بلا ترجمہ)
- ۱۶۳ یوم النحر میں حجرہ عقبہ کی رمی کے تین اوقات اور ان کی حیثیت
- ۱۶۳ یوم النحر میں دن کے بجائے رات کو رمی کرنے کا حکم
- ۱۶۳ یوم النحر کے سوا بقیہ ایام میں رمی کا وقت
- ۱۶۳ ایام تشریق کے بعد رمی نہیں ہے
- ۱۶۵ باب مَا جَاءَ اَنَّ الْاَفَاضَةَ مَنْ جَمَعَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ

صفحہ	ابواب ومضامین
۱۶۵	”اشرق شبیر“ کا مطلب
۱۶۵	مزدلفہ سے روانگی کا وقت
۱۶۶	باب کیف تُرْمی الجمار
۱۶۶	ترمذی شریف اور صحیحین کی حدیث میں تعارض اور روایت صحیحین کی ترجیح
۱۶۷	باب ما جاء في إشعار البدن
۱۶۷	تقلید ہدی کا حکم اور اس کی حکمت
۱۶۷	إشعار اور اس کا طریقہ
۱۶۸	امام ابوحنیفہ کی طرف کراہت إشعار کے قول کی نسبت اور اس کی تحقیق
۱۷۰	إشعار کے مسئلہ میں وکیع کی ناراضگی
۱۷۰	صاحب تحفۃ الاحوذی کا بے بنیاد دعویٰ اور اس کا رد۔
۱۷۲	وکیع کی ناراضگی کا سبب
۱۷۳	باب ما جاء في تقليد الغنم
۱۷۵	حنفیہ کے نزدیک تقلید غنم کے مشروع نہ ہونے کا مطلب
۱۷۶	صنف تقلید ہدی سے احرام کے احکام جاری نہیں ہوتے
۱۷۸	باب ما جاء إذا عطب الهدى ما يصنع به
۱۸۰	باب ما جاء في ركوب البدنة
۱۸۱	باب ما جاء بأى جانب الرأس يبدأ فى الحلق
۱۸۱	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حلق کی تعیین
۱۸۲	حلق کا سنون طریقہ کیا ہے ؟
۱۸۳	موتے مبارک کی تقسیم و اعطاف کے بارے میں روایات کا اختلاف
۱۸۳	فائده (سلف صالحین کے تبرکات کی حیثیت)
۱۸۵	باب ما جاء في الحلق والتقصير
۱۸۵	حلق کی افضلیت، حلق یا قصر کی شرعی حیثیت
۱۸۵	حلق یا قصر کی مقدار واجب میں اختلاف فقہاء
۱۸۶	اختلاف کی بنیاد اور منشاء

صفحہ	ابواب ومضامین
۱۸۶	حلق وقصر کے زمان و مکان کے بارے میں ائمہ اخلاف کا اختلاف
۱۸۶	ثمرۃ اختلاف
۱۸۷	جس شخص کے بال نہ ہوں اس کا حکم
۱۸۷	عورت کے لئے محض قصر ہے
۱۸۷	باب ماجاء فی الطیب عند الإحلال قبل الزیارة
۱۸۸	احرام سے متصل پہلے خوشبو کا حکم
۱۸۸	سأله الباب میں جمہور اور امام مالک کا مسلک
۱۸۸	جمہور کی دلیل
۱۸۹	”وهو قول أهل الكوفة“ میں اهل الكوفة کا مصداق
۱۸۹	امام مالک کی ایک مضبوط دلیل اور بعض حنفیہ کی جانب سے ان کے قول کی تصحیح
۱۹۱	باب ماجاء مثنی تقطع التلبیة في الحج
۱۹۳	معتمر کے تلبیہ کا حکم
۱۹۳	باب ماجاء فی طواف الزیارة باللیل
۱۹۴	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طواف زیارت رات کو کیا یا دن میں؟ راجح قول و روایا میں تعارض کی توجیہ
۱۹۴	باب ماجاء فی نزول الأبطح
۱۹۷	تحصیب مناسک حج میں سے ہے یا نہیں؟
۱۹۷	وادی محصب میں نزول کا مقصد
۱۹۸	باب ماجاء فی حج الصبی
۱۹۹	باب (بلا ترجمہ)
۱۹۹	”فكنا نلبي عن النساء كما مطلب
۲۰۰	باب ماجاء فی الحج عن الشيخ الكبير وامیة
۲۰۱	حج سے متعلق وصیت کا حکم
۲۰۲	باب ماجاء فی العمة أواجبة أم لا؟
۲۰۳	تکرار عمرہ کی شرعی حیثیت اور اس کے بارے میں اختلاف فقہاء
۲۰۳	باب منه
۲۰۳	”دخلت العمرة في الحجة إلى يوم القيامة“ کا مطلب

صفحہ	ابواب ومضامین
۲۰۵	باب مَا جَاءَ فِي الْعُمْرَةِ مِنَ التَّنْعِيمِ
۲۰۵	اہل مکہ کے لئے عمرہ کی میقات
۲۰۶	امام بخاری کا مسلک
۲۰۷	باب مَا جَاءَ فِي عُمْرَةِ رَجَبٍ
۲۰۸	باب مَا جَاءَ فِي عُمْرَةِ رَمَضَانَ
۲۰۹	باب مَا جَاءَ فِي الَّذِي يَهْلُ بِالْحَجِّ فَيَكْسِرُ أَوْ يُعْرِجُ
۲۰۹	احصار بغیر العدو کے معتبر ہونے میں اختلاف فقہاء
۲۱۱	احصار کا حکم
۲۱۲	محصر کے ذمہ حج اور عمرہ کی قضا واجب ہے یا نہیں ؟
۲۱۳	باب مَا جَاءَ فِي الْأَشْرَاطِ فِي الْحَجِّ
۲۱۵	فائدہ (ایک وضاحت)
۲۱۶	باب مَا جَاءَ فِي الْمَرْأَةِ تَحِيضُ بَعْدَ الْإِفَاضَةِ
۲۱۶	حیض اور نفاس والی عورت کے لئے طواف وداع کا حکم
۲۱۸	ایک مشکل اور اس کا حل
۲۱۹	باب مَا جَاءَ مِنْ حَجٍّ أَوْ اعْتَمَرٍ فَلَيْكِنْ آخِرَ عَهْدٍ بِالْبَيْتِ
۲۱۹	طواف وداع کی شرعی حیثیت
۲۱۹	کیا معتمر کے ذمہ طواف وداع ہے ؟
۲۲۰	طواف وداع کا صحیح وقت
۲۲۱	حضرت عمرؓ کے قول " خردت من یدیک " کا مطلب
۲۲۱	حضرت عمرؓ کی حضرت حارثؓ پر ناراضگی کی وجہ
۲۲۱	باب مَا جَاءَ أَنَّ الْقَارِنَ يَطُوفُ طَوَافًا وَاحِدًا
۲۲۲	قارن کے ذمہ طوافوں کی تعداد اور اس میں اختلاف فقہاء
۲۲۳	دلائل احناف
۲۲۸	حنفیہ کی تائید میں آثار صحابہ

صفحہ	ابواب ومضامین
۲۳۰	حضرت جابر رضی کی حدیث باب کی توجیہات
۲۳۱	قارن کے ذمہ کتنی سعی ہیں ؟
۲۳۵	باب ماجاء فی المحرم یموت فی احرامہ
۲۳۷	باب ماجاء فی المحرم یحلق رأسہ فی احرامہ ما علیہ
۲۳۸	باب ماجاء فی الرخصة للرعاة أن یرموا یوماً ویدعوا یوماً
۲۳۸	المبیت بمرنی فی لیالی منی
۲۳۹	تاخیر رمی الجمار عن وقتہ المسنون
۲۴۰	حدیث باب کے دو طرق
۲۴۲	طریق مالک بن انس کی وجوہ ترجیح
۲۴۳	باب (بلا ترجمہ)
۲۴۳	مہم نیت کے ساتھ احرام باندھنے کا حکم
۲۴۵	باب ماجاء فی یوم الحج الاکبر
۲۴۵	حج اکبر کا مفہوم
۲۴۵	یوم الحج الاکبر کا مصداق
۲۴۶	حج اکبر کی تفسیر میں ایک غلط فہمی
۲۴۷	باب ماجاء فی استلام الرکنین
۲۴۸	کیا رکنین شامین کا بھی استلام ہے ؟
۲۴۸	رکن یمانی کے استلام کا طریقہ
۲۴۹	باب (بلا ترجمہ)
۲۴۹	دہن مطیب اور غیر مطیب کا حکم اور اختلاف فقہاء
۲۵۱	باب (بلا ترجمہ)
۲۵۱	زم زم کے معنی
۲۵۱	ماء زم زم کی فضیلت
۲۵۲	آب زم زم پینے کے آداب

صفحہ	ابواب ومضامین
۲۵۳	ایک اہم مسئلہ (زم زم سے وضو اور غسل کا حکم)
۲۵۵	أَبْوَابُ الْجَنَائِزِ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
۲۵۵	باب ماجاء في النهي عن التمتي للموت
۲۵۵	علاج بالکئی کی شرعی حیثیت
۲۵۷	مسألة الباب
۲۵۸	باب ماجاء في الحث على الوصية
۲۵۹	غیر وارث اقرباء کے لئے وصیت کی حیثیت
۲۶۰	باب ماجاء في الوصية بالثلث والربع
۲۶۲	قولہ : والثلث كثير کے مطالب
۲۶۲	باب ماجاء في تلقين المريض عند الموت والدعاء له
۲۶۲	تلقين قبيل الموت
۲۶۳	تلقين عند القبر
۲۶۶	دفن کے بعد قبر پر ٹھہرنے کا حکم
۲۶۷	باب ماجاء في التشديد عند الموت
۲۶۷	باب ماجاء أن المؤمن يموت بعرق الجبين
۲۶۸	باب (بلا ترجمہ)
۲۶۸	خوف اور رجاء دونوں مطلوب ہیں
۲۶۹	کس وقت کس کا غلبہ مناسب ہے ؟
۲۶۹	باب ماجاء في كراهية النعي
۲۶۹	نهی الحب اہلیہ کی صورت
۲۷۰	اقارب و اصدقاء کو موت کی خبر دینا حدیث باب کی مانعت کے تحت نہیں آتا۔

صفحہ	ابواب ومضامین
۲۷۰	باب ماجاء ان الصبر عند الصدمة الأولى
۲۷۱	صبر عند المصيبة کی حقیقت
۲۷۲	باب ماجاء فی تقبیل المیت
۲۷۲	حضرت عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ کے فضائل
۲۷۳	باب ماجاء فی غسل المیت
۲۷۳	قولہ: توقیت احدی بنات النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں "إحدى بنات" کا مصداق
۲۷۳	قولہ: اغسلنها وترا ثلاثاً أو خمساً أو أكثرہ کی تشریح
۲۷۳	ماء مقید سے طہارت کا مسئلہ
۲۷۴	غسل میت بالماء والتدروا لکافور میں کیا ترتیب ہے؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے مذاہب
۲۷۵	قولہ: فالقی إلینا حقہ فقال أشعرنہا بہ کا مطلب
۲۷۶	میت اگر عورت ہو تو اس کے بالوں کی کتنی چوٹیاں بنائی جائیں گی اور کس طریقہ سے ڈالی جائیگی
۲۷۷	باب ماجاء فی الغسل من غسل المیت
۲۸۰	باب ماجاء فی کفّن النبی صلی اللہ علیہ وسلم
۲۸۱	کفّن ضرورت
۲۸۱	کفّن مسنون
۲۸۲	تین کسپڑوں کی تعیین کے بارے میں اختلاف فقہاء
۲۸۳	دلائل اخاف
۲۸۶	قمیص میت کے بارے میں تفصیل اور بحث
۲۸۶	باب ماجاء فی الطعام یصنع لأهل المیت
۲۸۸	باب ماجاء فی کراہیۃ النوح
۲۸۸	"بکاء علی المیت" کا حکم
۲۸۹	"تعذیب میت بکاء اہلہ" کی تشریح
۲۹۲	قولہ: أخرج فی أمتی من أمر الجاہلیۃ لن یدعہن الناس کی تشریح

صفحہ	البواب ومضامین
۲۹۳	کیا تعدیۃ امراض سبب کے درجہ میں بھی مستثنیٰ نہیں ہوتا ؟
۲۹۳	باب ماجاء فی المشی امام الجنازۃ
۲۹۳	جنائزہ کے آگے چلنا افضل ہے کہ پیچھے ، اختلاف فقہاء و مذہب احناف
۲۹۵	دلائل احناف
۲۹۷	باب ماجاء فی کراہیۃ الركوب خلف الجنازۃ
۲۹۷	خلف الجنازہ رکوب وعدم رکوب سے متعلق متعارض روایات میں تطبیق
۲۹۸	میت کو جانور یا گاڑی پر لیجانے کا حکم
۲۹۸	باب ماجاء فی التکبیر علی الجنازۃ
۲۹۹	غائبانہ نماز جنائزہ
۳۰۲	تکبیرات نماز جنائزہ
۳۰۴	باب ماجاء فی القراءة علی الجنازۃ بفاصلۃ الكتاب
۳۰۵	نماز جنائزہ میں شمار سے متعلق بحث
۳۰۶	باب ماجاء فی کراہیۃ الصلوۃ علی الجنازۃ عند طلوع الشمس وعند غروبها
۳۰۶	اوقات مکروہہ میں فن کا حکم
۳۰۷	باب ماجاء فی الصلوۃ علی المیت فی المسجد
۳۰۹	جنائزہ کے باہر ہونے کی صورت میں مسجد میں نماز جنائزہ کا حکم
۳۱۰	منشأ اختلاف
۳۱۱	جگہ کی تنگی اور بارش وغیرہ کی صورت میں مسجد میں نماز جنائزہ کا حکم
۳۱۱	باب ماجاء أين يقوم الإمام من الرجل والمرأة
۳۱۲	باب ملجاء فی ترک الصلوۃ علی الشہید
۳۱۲	شہید کو غسل نہ دینے کا حکم
۳۱۲	میلۃ الباب
۳۱۳	شہید کی نماز جنائزہ کے ثبوت پر دلائل

صفحہ	ابواب ومضامین
۳۱۶	نفي صلوة على الشهيد متعلقہ روایات کے جوابات وتوجہات
۳۱۸	باب ماجاء في الصلوة على القبر
۳۱۹	صلوة على القبر کے واقعات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر محمول ہیں
۳۲۰	باب ماجاء في القيام للجنائز
۳۲۱	باب ماجاء في قول النبي صلى الله عليه وسلم: اللحد لنا والشق لغيرنا
۳۲۲	باب ماجاء في الثوب الواحد يلقي تحت الميتم
۳۲۲	قبر میں میت کے نیچے چادر وغیرہ بچھانے کا حکم
۳۲۴	باب ماجاء في تسوية القبر
۳۲۴	قبر کو بلند کرنے کی جائزہ
۳۲۶	قبر کی بلندی کی ہیئت
۳۲۶	باب ماجاء في الرخصة في زيارة القبور
۳۲۷	باب ماجاء في كراهية زيارة القبور للنساء
۳۲۸	زیارت قبور للنساء کا جواز اور اس کے دلائل
۳۲۹	زیارت قبور للنساء کے جواز و عدم جواز سے متعلق حضرت شاہ صاحب کی رائے
۳۳۰	باب ماجاء في الزيارة للقبور للنساء
۳۳۰	میت کو قبل الدفن یا بعد الدفن ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل کرنے کا حکم
۳۳۰	قوله: وكنّا كندمانی جذيمة حقة الخ
۳۳۱	مستم بن نويرة یربوعی
۳۳۱	باب ماجاء في الدفن باللیل
۳۳۳	قبر پر روشنی کے انتظام کا حکم
۳۳۳	میت کو قبر میں اتارنے کا طریقہ اور اختلاف فقہاء
۳۳۵	باب ماجاء في كراهية الفرار من الطاعون
۳۳۶	طاعون زدہ ملاقات میں جانا اور وہاں سے نکلنا کس شخص کے لئے جائز ہے ؟ اور کب ؟
۳۳۶	باب ماجاء فيمن قتل نفسه
۳۳۶	خودکشی کرنے والے شخص کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی یا نہیں ؟

صفحہ	ابواب ومضامین
۳۳۸	باب مَا جَاءَ فِي الْمَدْيُونِ
۳۳۸	کفالت عن المیت
۳۴۰	باب مَا جَاءَ فِي رَفْعِ الْيَدَيْنِ عَلَى الْجَنَازَةِ
۳۴۳	أَبْوَابُ النِّكَاحِ
	عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
۳۴۳	نکاح کے لغوی معنی
۳۴۳	نکاح کے معنی حقیقی اور معنی مجازی
۳۴۳	قوله : أَرْبَعٌ مِنْ سُنَنِ الْمُسْلِمِينَ
۳۴۴	نکاح کی شرعی حیثیت
۳۴۴	نکاح عبادت ہے یا عہد مالی ؟
۳۴۴	نکاح کب جائز ہے ؟ اور کب واجب ؟
۳۴۵	عام حالات میں نکاح کی حیثیت ، اختلاف فقہاء اور دلائل
۳۴۵	” باءۃ “ کے معنی اور اس سے متعلق چار لغات
۳۴۹	باب مَا جَاءَ فِي مَنْ تَرْضَوْنَ دِيْنََهُ فَرَضُ جُودٍ
۳۴۹	کفالت محض ” دین “ میں معتبر ہے یا ” حرفت “ و ” نسب “ میں بھی ؟
۳۴۹	کفالت اسلام کے ” اصول مساوات “ کے مستافی نہیں
۳۵۰	باب مَا جَاءَ فِي النَّظَرِ إِلَى الْمُخْطُوبَةِ
۳۵۱	نظر الی المخطوبہ کا جواز کس حد تک ہے ؟
۳۵۲	باب مَا جَاءَ فِي إِعْلَانِ النِّكَاحِ
۳۵۲	حدیث باب کے واقعہ میں ایک اشکال اور اس کا جواب
۳۵۲	نکاح کا اعلان بجا کر اور غناء کے ساتھ درست ہے بشرطیکہ حدود کے اندر ہو
۳۵۲	غناء اور موسیقی کا شرعی حکم
۳۵۳	موسیقی کے آلات کی قسمیں اور ان کا حکم

صفحہ	ابواب ومضامین
۳۵۴	امام غزالی اور بعض صوفیہ کے نزدیک موسیقی کا جواز کن شرائط کے ساتھ ہے
۳۵۴	جمہور فقہاء کے نزدیک موسیقی کے تمام آلات طے حرام ہیں
۳۵۴	دلائل حرمت
۳۵۸	قائلین اباحت کے دلائل اور ان کے جوابات
۳۶۴	غنا وغیر آلات کا حکم
۳۶۵	باب مَا يُقَالُ لِلْمُتَزَوِّجِ
۳۶۶	باب مَا جَاءَ فِي الْوَلِيْمَةِ
۳۶۶	عربی میں مختلف ضیافتوں کے علیحدہ علیحدہ نام
۳۶۶	مرد کے حق میں رنگ والی خوشبو کی مانعت کے حکم پر ایک روایت سے اشکال اور اس کا جواب
۳۶۸	نکاح میں سادگی کے پسندیدہ ہونے پر ایک استدلال
۳۶۹	ولیمہ واجب ہے یا سنت ؟
۳۶۹	قوله "أولم ولو بشاة" میں "لو" تفہیل کے لئے ہے یا تکثیر کے لئے ؟
۳۷۰	ولیمہ کتنے دن تک درست ہے ؟
۳۷۱	باب مَا جَاءَ فِي إِجَابَةِ الدَّاعِي
۳۷۲	باب مَا جَاءَ فِي مَنْ يَجِيءُ إِلَى الْوَلِيْمَةِ بِغَيْرِ دَعْوَةٍ
۳۷۲	کسی غیر مدعو شخص کو دعوت میں لیجانا جائز نہیں
۳۷۳	باب مَا جَاءَ لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ
۳۷۳	حکم النکاح بعبارة النِّسَاءِ
۳۷۶	دلائل احناف
۳۸۰	حضرت ابو موسیٰؓ اور حضرت عائشہؓ کی احادیث باب کے جوابات
۳۸۲	باب مَا جَاءَ لَا نِكَاحَ إِلَّا بِبَيِّنَةٍ
۳۸۳	حنفی کے مسلک پر ایک اشکال اور اس کا جواب
۳۸۴	نکاح کا نصاب شہادت
۳۸۵	باب مَا جَاءَ فِي خُطْبَةِ النِّكَاحِ

صفحہ	ابواب ومضامین
۳۸۵	خطبہ نکاح کی تین آیات کے پڑھے جانے کی حکمت
۳۸۶	باب ماجاء فی استئثار البکر والثیب
۳۸۶	ولایت اجبار کا مدار عورت کے کن اوصاف پر ہے ؟
۳۸۶	اختلاف فقہاء اور دلائل
۳۸۸	باب ماجاء فی إکراه الیتیمۃ علی التزویج
۳۸۹	باب ماجاء فی مہور النساء
۳۸۹	کیا مہر کی کوئی مقدار مقرر ہے ؟ اگر ہے تو کتنی ؟
۳۹۲	باب منہ
۳۹۲	خاتم حدید کے استعمال کا حکم
۳۹۲	تسلیم قرآن کو مہربانا
۳۹۴	باب ماجاء فی الرجل یعق الامۃ ثم یتزوجہا
۳۹۴	کیا عتق کو مہر بنانا درست ہے ؟
۳۹۸	باب ماجاء فی المحلل والمحللہ
۳۹۸	نکاح بشرط التحلیل ناجائز ہے
۳۹۸	شرط تحلیل کے بغیر جواز کی صورت
۴۰۰	نکاح بشرط التحلیل کے انعقاد و عدم انعقاد کے بارے میں اختلاف فقہاء
۴۰۱	باب ماجاء فی نکاح المتعہ
۴۰۱	متعہ کا مفہوم
۴۰۲	حرمت متعہ
۴۰۲	آیت قرآنی سے تحریم متعہ کے استدلال پر اشکال اور اس کے جوابات
۴۰۳	راجع جواب
۴۰۵	حرمت متعہ کے زمانہ سے متعلق روایات میں تعارض اور ان میں تطبیق
۴۰۸	متعہ کی حکمت پر روافض کا ایک استدلال اور اس کا جواب
۴۰۹	باب ماجاء فی النہی عن نکاح الشغار

صفحہ	ابواب ومضامین
۴۰۹	قوله: لا جلب ولا جنب کے دو مطلب
۴۱۰	مسألة الباب، شغار کا مفہوم
۴۱۰	شغار کی صورت میں نکاح کے انعقاد و عدم انعقاد کے بارے میں اختلاف فقہاء
۴۱۱	باب ما جاء لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها
۴۱۱	حنفیہ کے اصول پر ایک اشکال اور جواب
۴۱۱	باب ما جاء في الشرط عند عقدة النكاح
۴۱۲	عقد نکاح میں لگائی جانے والی شرائط کی تین قسمیں اور ان کے احکام
۴۱۲	مباح شرائط کے حکم کے بارے میں اختلاف فقہاء
۴۱۳	باب ما جاء في الرجل يسلم وعندة عشرة نسوة
۴۱۴	نوسلم کو چار سے زائد بیویوں کو چھوڑنا لازم ہے ایسی صورت میں اس کو انتخاب کا حق ہوگا یا نہیں؟
۴۱۵	قوله: سمعت محمد بن اسماعيل يقول: هذا حديث غير محفوظ
۴۱۶	قوله: لا رجم قبرك كما رجم قبر أبي رغال
۴۱۶	ابو رغال کون شخص تھا؟
۴۱۷	مذکورہ جہاں سے حضرت عمرؓ کا مقصود
۴۱۷	باب ما جاء في الرجل يسبي الأمة ولها زوج هل يحل له أن يطأها
۴۱۸	ذوات الأزواج جب اپنے شوہروں کے بغیر گرفتار کی جائیں تو ان کا نکاح ختم ہو جاتا ہے، ایسی صورت میں سبب فسخ نکاح کیلئے؟
۴۱۹	باب ما جاء في كراهية مهر البغي
۴۲۰	حلوان الکامن
۴۲۰	کامین اور عرائف میں فرق
۴۲۱	باب ما جاء أن لا يخطب الرجل على خطبة أخيه
۴۲۱	بیع علی بیع اخیه
۴۲۱	شمار علی شرار اخیه
۴۲۱	سوم علی سوم اخیه
۴۲۲	خطبة علی الخطبة کونسی صورت میں ممنوع ہے؟

صفحہ	ابواب ومضامین
۴۲۲	قولہ: وأما معاوية فصعلوك
۴۲۳	باب ماجاء في العزل
۴۲۳	عزل کے جواز و عدم جواز سے متعلق روایات میں تعارض اور تطبیق
۴۲۴	ضبط ولادت یا خاندانی منصوبہ بندی
۴۲۶	باب ماجاء في القسمة للبكر والثيب
۴۲۷	ایک اشکال اور اس کے جوابات
۴۲۹	باب ماجاء في الزوجين المشرعين يسلم أحدهما
۴۲۹	احد الزوجین کے اسلام لانے کی صورت میں فسخ نکاح کا سبب کیا ہے؟
۴۳۰	حضرت زینبؓ، حضرت ابوالعاصؓ کے پاس کتنے عرصے بعد لوٹائی گئیں؟ روایات میں تعارض اور تطبیق
۴۳۱	حضرت زینبؓ نکاح اول کے ساتھ لوٹائی گئیں یا نکاح جدید کے ساتھ، روایات میں تعارض اور رفع تعارض
۴۳۲	باب ماجاء في الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها قبل أن يفرض لها
۴۳۶	ابواب الرضاع
۴۳۶	باب ماجاء يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب
۴۳۶	ایک سوال اور اس کا جواب
۴۳۶	ایک اور اشکال اور اس کا جواب
۴۳۹	باب ماجاء في لبن الفحل
۴۳۹	"لبن الفحل" ایک فقہی اصطلاح اور اس کا مفہوم
۴۳۹	أب رضاعی کے واسطے سے رشتوں کی حرمت میں صدرِ اول میں اختلاف تھا
۴۴۰	باب ماجاء لا تحرم المصتة ولا المصتان
۴۴۱	رضاعت کی کتنی مقدار محترم ہے؟ اختلاف فقہاء
۴۴۲	رضاعت کی کم سے کم مقدار کے بھی محترم ہونے کے حق میں دلائل جمہور
۴۴۳	حدیث باب کا جواب
۴۴۵	باب ماجاء في شهادة المرأة الواحدة في الرضاع

صفحہ	ابواب ومضامین
۴۴۶	باب ماجاء ما ذکر ان الرضاۃ لا تحرم الا فی الصغردون الحولین
۴۴۷	مدت رضاعت سے متعلق اقوال فقہاء
۴۵۰	باب ماجاء فی الامۃ تعتق ولہا زوج
۴۵۰	آزاد ہو جانے کی صورت میں باندی کے لئے خیبارعتق محض شوہر کے
	غلام ہونے کی صورت میں ہے یا آزاد ہونے کی صورت میں بھی ؟
۴۵۱	حضرت بریرہ کی آزادی کے وقت ان کے شوہر غلام تھے یا آزاد ؟
۴۵۱	روایات میں تعارض
۴۵۱	رفع تعارض کے لئے ترجیح کا طریقہ
۴۵۲	تطبیق کا طریقہ
۴۵۳	باب ماجاء ان الولد للفراش
۴۵۳	حدیث ”الولد للفراش وللعاهر الحجر“ متواتر ہے
۴۵۵	اس روایت میں ”حجر“ سے کیا مراد ہے ؟
۴۵۵	فراش کی تین قسمیں اور ان کے احکام
۴۵۵	میاں بیوی عرصہ سے نہایت دور ہوں اور ملاقات ثابت نہ ہو تو بھی احناف کے نزدیک نسب ثابت ہو جاتا ہے
۴۵۵	مذکورہ مسئلہ میں احناف پر اعتراض کا علمی جائزہ
۴۵۷	باب ماجاء فی کراہیۃ أن تسافر المرأة وحدها
۴۵۷	سفر حج کے لئے شوہر یا محرم نہ ہونے کی صورت میں وجوب حج ہو جائیگا یا نہیں
۴۵۹	اَبْوَابُ الطَّلَاقِ وَاللَّعَانِ
	عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
۴۵۹	طلاق کے لغوی واصطلاحی معنی
۴۵۹	طلاق دین یہود میں
۴۵۹	طلاق دین نصاریٰ میں

صفحہ	ابواب ومضامین
۴۶۰	طلاق دین ہنود میں
۴۶۱	طلاق دین اسلام میں
۴۶۳	باب مَا جَاءَ فِي طَلَاقِ الشُّنَّةِ
۴۶۳	طلاق "سنت" اور طلاق "احسن" کا مفہوم
۴۶۳	طلاق سنت پر "سنت" کا اطلاق کس حیثیت سے ہے؟
۴۶۴	طلاق ابن عمرؓ فی الحیض
۴۶۴	حیض میں طلاق دینے کی صورت میں رجوع کا حکم
۴۶۴	"فَمَنْهُ" کی تحقیق
۴۶۵	قوله: أُرَئِيتَ إِنْ عَجَزَ وَاسْتَحَقَّ
۴۶۵	حیض میں طلاق دینے کے بعد مزید طلاق حیض سے متصل طہر کے بجائے اس سے اگلے طہر میں دیکھئے
۴۶۶	حكم وقوع الطلاق في الحيض والاختلاف فيه
۴۶۷	باب مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُطَلِّقُ امْرَأَتَهُ الْبَتَّةَ
۴۶۸	بحث الطلقات الثلاث
۴۶۸	کیا ایک ساتھ تین طلاقیں دینا جائز ہے؟
۴۷۰	طلقات ثلاث کے وقوع کا حکم
۴۷۰	اس بارے میں تین مذاہب
۴۷۱	عالمی قوانین میں ایک سنگین غلطی
۴۷۱	طلقات ثلاث کے وقوع کے بارے میں جمہور کے دلائل
۴۷۵	فريق مخالف کے دلائل اور ان کے جوابات
۴۷۵	حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت اور اس کے جوابات
۴۷۷	حضرت زکاءؓ کے واقعہ سے استدلال اور اس کے جوابات
۴۸۰	تین طلاقیں سے متعلق بعض غیر اسلامی قوانین کا نامعقول عذر اور اس کا حل
۴۸۰	بیک وقت دی جانے والی تین طلاقیں کو قابلِ تعزیر جرم قرار دیا جاسکتا ہے

صفحہ	ابواب ومضامین
۴۸۱	باب ماجاء فی أمرک بیدک
۴۸۱	باب ماجاء فی الخیار
۴۸۲	باب ماجاء فی المطلقة ثلاثا لاسکنی لها ولا نفقة
۴۸۲	قوله : لاندری أحفظت أم نسیت
۴۸۲	عدالت صحابہ اور حجیت حدیث کے مسئلہ پر متجددین کے دو اعتراضات کا علمی جائزہ
۴۸۲	میسالہ الباب
۴۸۴	مبتوتہ غیر حاملہ کے نفقہ اور اسکنی سے متعلق فقہاء کے مذاہب
۴۸۵	نفقہ اور اسکنی دونوں کے وجوب کے حق میں احناف کے دلائل
۴۸۸	فاطمہ بنت قیس کی حدیث باب کے جوابات
۴۹۰	باب ماجاء لا طلاق قبل النکاح
۴۹۱	نسبت الی الملک کی صورت میں تعلیق طلاق قبل النکاح درست ہے، اس مسئلہ میں اختلافی فقہاء
۴۹۳	باب ماجاء أن طلاق الأمة تطليقتان
۴۹۳	عدہ طلاق میں مرد کی حریت و عدم حریت کا اعتبار ہے یا عورت کی ؟
۴۹۴	باب ماجاء فی الخلع
۴۹۵	خلع کے لغوی معنی
۴۹۵	اس موضوع سے متعلق چار قریبی الفاظ اور ان کے درمیان فرق
۴۹۵	عدۃ المختلعة
۴۹۶	خلع نسخ ہے یا طلاق ؟
۴۹۷	کیا خلع عورت کا حق ہے ؟
۴۹۸	خلع کو عورت کا حق قرار دینے کے لئے متجددین کا آیت خلع سے استدلال،
۴۹۸	آیت خلع میں تراوی طرفین پر دو ال تین طرح کے الفاظ اور متجددین کے استدلال کا جواب
۴۹۹	متجددین کا دوسرا استدلال اور اس کا جواب
۵۰۰	آیت کریمہ ”الَّذِي بَيْدَهُ عَقْدَةُ الْبَيْتِ“ سے جمہور کا استدلال

صفحہ	ابواب ومضامین
۵۰۱	باب ماجاء فی مداراة النساء
۵۰۱	عورت کی پسلی کے ساتھ تشبیہ میں ایک نکتہ
۵۰۲	باب ماجاء فی الرجل یسألہ ابوہ أن یتلق زوجته
۵۰۳	کن چیزوں میں والدین کی اطاعت ضروری ہے اور کن میں نہیں ؟
۵۰۴	والدین کے مطالبہ پر بیوی کو طلاق دینے کا حکم
۵۰۶	باب ماجاء فی طلاق المعتوه
۵۰۷	سکران کی طلاق واقع ہونے سے متعلق ایک شکل اور اس کا جواب
۵۰۸	باب (بلا ترجمہ)
۵۰۹	حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قول "فاستأنف الناس الطلاق مستقبلاً من كان طلق ومن لم یکن طلقاً کا مطلب
۵۰۹	زمانہ جاہلیت کے تصرفات بدرہیں -
۵۰۹	باب ماجاء فی الحامل المتوفی عنها زوجها تنزع
۵۱۰	متوفی عنہا زوجہا غیر حاملہ اور حاملہ شیر متوفی عنہا زوجہا کی عدت
۵۱۰	حاملہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت کے بارے میں بظاہر آیات میں تعارض، اختلاف فقہاء اور رفع تعارض
۵۱۱	"أبعد الأجلین" کے قول کی دو وجہیں
۵۱۱	باب ماجاء فی عدة المتوفی عنها زوجها
۵۱۲	عورتوں کے بناؤ سنگھار اور زیب و زینت کا جواز اور اس کی شرائط
۵۱۳	"مسألة الحداد" یعنی سوگ کا حکم
۵۱۳	سوگ کس زوجہ پر واجب ہے اور کس پر نہیں، اختلاف فقہاء
۵۱۳	حدیث باب وجوب احوال پر کیسے استدلال ممکن ہے ؟ اشکال اور جواب
۵۱۵	کیا مطلقہ رجعیہ سوگ منائے گی ؟
۵۱۵	مطلقہ بائنہ یا مغلظہ کے حق میں سوگ کی حیثیت، اختلاف فقہاء
۵۱۶	حالت عذر میں معتدہ کے لئے سرمہ وغیرہ لگانے کا حکم
۵۱۷	قولہ: وقد كانت إحدان فی الجاہلیۃ ترمی بالبعرة علی رأس الحول
۵۱۷	باب ماجاء فی کفارة الظہار

صفحہ	ابواب رمضان میں
۵۱۸	کفارہ میں ہر سکن کو طعام کی کتنی مقدار دی جائے گی؟
۵۲۰	باب ماجاء فی الإیلاء
۵۲۰	ایلاء کے لغوی و اصطلاحی معنی
۵۲۰	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا "ایلاء" "ایلاء اصطلاحی" نہ تھا
۵۲۰	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ازواج مطہرات کو طلاق دینے کی نسبت اور اس کی تحقیق
۵۲۱	آپ کے ایلاء فرمانے کی وجوہات
۵۲۲	ایلاء میں چار ماہ کی مدت گزرنے پر خود بخود طلاق بائن واقع ہو جائے گی یا تفریق کے لئے قضاے قاضی کی احتیاج ہوگی؟
۵۲۳	باب ماجاء فی اللعان
۵۲۳	لعان کے بعد فرقت کے لئے قضاے قاضی کی حاجت ہے یا نہیں؟
۵۲۴	لعان سے ثابت شدہ حرمت کی حیثیت

تمت بالخیر

حاشیہ درسِ ترمذی جلدِ ثالث کے اہم فوائد و مباحث کی فہرست

صفحہ	فوائد و مباحث
۴۲	أَبْوَابُ الْحَجِّ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
۴۳	حج کی اصطلاحی تعریف کی وضاحت
۴۴	حج کے سنِ فرضیت سے متعلق اقوال مختلفہ
۴۴	فرضیتِ حج علی الفور کا مطلب
۴۴	”نسئ“ کی تفسیر
۴۵	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کو مؤخر کرنے کی ممکنہ وجوہات
۴۶	حرمِ مدینہ کا حکم
۴۹	حج سے کبائر کے معاف ہونے کی تائید میں چند روایات
۵۱	ترکِ حج پر وعید سے متعلقہ چند روایات
۶۰	عمرة القضاء مستقل عمرہ تھا یا کسی عمرہ کی قضا؟
۶۳	تمتع اور تہران کی وضاحت
۶۴	افضلیتِ افراد کے قائلین کے نزدیک افراد سے محض ”حج“ مراد ہے یا ”حج و بعدہ عمرہ“؟
۷۳	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قرآن فرمانے پر بیٹن سے زائد صحابہ کرام کی روایات کے حوالے
۷۴	جاہلیت کے مقولہ ”إذا برأ الدبر وعفا الأثر... حلت العمرق لمن اعتمر“ کا مطلب
۷۷	افضلیتِ تہران کی مزید وجوہ ترجیح
۸۱	نبی عن التمتع سے متعلق تحقیق
۸۳	حضرت معاویہ کی روایت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تمتع ہونے پر استدلال اور اس کی تحقیق
۸۹	خمس فواسق یقتلن فی الحرم الخ میں ”والکلب العقور“ سے کیا مراد ہے؟
۹۰ و ۸۹	”الغراب الابیق“ میں ”أبیق“ کی تحقیق اور اس قید کا فائدہ

صفحہ	فوائد و مباحث
۹۷	حالتِ احرام میں نکلح کے جواز پر دلائل بعض آثارِ صحابہؓ۔
۱۰۱	”تزوُّجھاوہو محرمہ“ کی تائید میں امام طحاویؒ کا کلام
۱۰۲	اشارہ اور دلالت میں فرق
۱۰۳	آپ کو حالتِ احرام میں زندہ حمار و وحشی پیش کیا گیا یا مارا ہوا؟ روایات میں { تعارض تطبیق اور حنفیہ کے مسلک پر انطباق
۱۰۸	حضرت ابو قتادہؓ کے داخلِ میقات غیر محرم ہونے کے جوابات
۱۱۲	ضیج کی حرمت کی تائید میں ”تحریم کل ذی ناب“ والی روایات
۱۱۳	کیا صید ما کول اللحم کے ساتھ خاص ہے؟
۱۱۶	رفع الیدین عند رؤیة البیت کی بحث میں ترمذی کی روایت ”فلکنا نفعله“ کی تحقیق
۱۲۱	حجرِ اسود اور رکنِ یمانی کے استلام کے وقت قبولیت عار سے متعلق روایات
۱۲۳	مصنف ابن ابی شیبہ کے نسخہ کے بارے میں تحقیق
۱۲۵	طواف میں سترِ عورت کے واجب ہونے سے متعلق ایک اشکال اور اس کا جواب
۱۲۷	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بیت اللہ کے اندر نماز پڑھنے یا نہ پڑھنے سے متعلق { روایات میں تعارض اور رفع تعارض سے متعلقہ تحقیق
۱۳۲	بیت اللہ کی دہل یا گیارہ مرتبہ سے متعلق تحقیق اور تعمیر کرنے والوں کے ذکر پر مشتمل ابیات
۱۳۶	نماز میں استقبالِ قبلہ کی شرط پر دلائل قطعیہ
۱۳۷	گناہِ عین کے بسبب حجرِ اسود کے سیاہ ہو جانے سے متعلق ایک اشکال اور جواب
۱۳۸	ارجاس و انجاسِ مشرکین کے بسبب حجرِ اسود کے سیاہ ہو جانے سے متعلق روایات
۱۳۹	ترمذی کی روایت ”صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعنی امن ماکان الناس { و اکثرہ رکعتین“ کی مباحث
۱۴۱	مالکیہ کے نزدیک منیٰ میں قصرِ صلوٰۃ مناسک حج کا حصہ ہونے کی وجہ ہے یا سفر کی وجہ سے؟
۱۴۲	لفظ ”عرفات“ کی تحقیق، وجہ تسمیہ اور حدودِ عرفات
۱۴۳	”بطنِ عرنہ“ سے متعلق تحقیق
۱۴۴	بطنِ عرنہ میں وقوف کے معتبر ہونے یا نہ ہونے سے متعلق امام مالکؒ کی دو روایتوں کی تحقیق

صفحہ	فوائد و مباحث
۱۴۴	”جمع“ یا مزدلفہ سے متعلق تحقیق
۱۴۵	محترم سے متعلق تحقیق
۱۴۶	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وادی محترم کو تیز رفتاری سے عبور کرنے کی وجوہات
۱۴۷	مناسکِ اربعہ میں ترتیب اور دم کے لازم ہونے سے متعلق امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے مسلک کی تحقیق
۱۴۹	مناسکِ اربعہ میں عدم وجوب ترتیب پر ائمہ ثلاثہ رحمہ اللہ کے دلائل
۱۵۰	”لاحرج“ والی روایات سے نفیِ اثم مراد ہونے کی تائید میں ایک روایت
۱۵۱	فسادِ ترتیب جاہلاً کی صورت میں دم واجب نہ ہونے کی تائید میں چند روایات
۱۵۳	مناسکِ اربعہ میں ترتیب سے متعلق امام ابوحنیفہؒ کی تین روایات اور اصحابِ فتاویٰ کے لئے مقامِ فکر
۱۵۴	عرفات اور مزدلفہ کی جمع بین الصلوٰتین جمع سفر ہے یا جمع نسک؟
۱۵۵	حنفیہ کے اصول کو ملحوظ رکھتے ہوئے حافظ کا ایک اعتراض اور اس کا جواب
۱۵۷	مزدلفہ کی جمع بین الصلوٰتین کے لئے اذان و اقامت سے متعلق مزید دو مذاہب
۱۵۸	حنفیہ کے مسلک پر جمع عرفات اور جمع مزدلفہ میں اذان و اقامت کے مسئلہ میں فرق کرنے کی وجہ
۱۶۰	وقوفِ عرفہ کا وقت نویں تاریخ کے زوال سے یوم النحر کی صبح صادق تک ہونے کی دلیل
۱۶۳	یوم النحر میں رمی کا وقت اختلافِ فقہاء اور دلائل
۱۶۷	تقلبِ غنم کا مفہوم اس کی حیثیت تقلید کس کس چیز سے حاصل ہو جاتی ہے
۱۶۷	تقلبِ و اشعار کی ایک اور حکمت
۱۶۸	کیا اشعار اونٹ کے ساتھ مخصوص ہے؟
۱۶۹	اشعار کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کے مذہب سے متعلق امام طحاویؒ کی وضاحت کے بعد صاحب تحفۃ الاحوذی کی بات بے وزن ہے
۱۶۹	احادیثِ اشعار کو منسوخ قرار دینے کے مقابلہ میں احادیثِ نبی عن المثلہ کے مقابلہ میں ترجیحاً للحزم مرجوح کہنا بہتر ہے
۱۷۰	اشعار کے محض مباح ہونے پر دال دور روایات
۱۷۱	صاحب ”تحفہ“ کا وکیع کے امام ابوحنیفہؒ کے مقلد نہ ہونے کا دعویٰ اور اس کا رد
۱۷۳	معارضہ صوریہ کے موقع پر سلف کی ناراضگی کے واقعات

صفحہ	فوائد و مباحث
۱۷۴	قولہ : کنت اقل فلا تدهی رسول اللہ کلمہ غنم کی ترکیب متعلق اہم و حسنت
۱۷۵	تقلید غنم
۱۷۶	غنم کو ہدی میں شمار نہ کرنے سے متعلق ابن المنذر کا احناف پر اعتراض اور علامہ عینی کا جواب
۱۷۷	کیا تقلید ہدی سے آدمی محرم ہو جاتا ہے ؟ محرم ہو جانے کی تائید میں روایات اور ان کے جوابات
۱۸۰	رکوب بدنہ کے بارے میں فقہاء کے سائنہ مذاہب
۱۸۱	بدنہ پر سامان لادنے یا بدنہ کو کر لے پر دینے کا حکم
۱۸۲	موتے مبارک کی تقسیم و اعطاس سے متعلق روایات میں تطبیق کی وضاحت
۱۸۶	امام ابو حنیفہ کے نزدیک اعتبار ربیع ایک اصولی قاعدہ کی حیثیت رکھتا ہے
۱۸۸	حلق کے بعد طواف زیارت سے قبل خوشبو کے جواز پر دال روایات
۱۸۹	مذکورہ مسئلہ میں • وهو قول أهل الكوفة • کا مصداق اور معارف السنن میں ایک تسامع
۱۹۲	حج میں حجرہ عقبہ کی رمی تک تلبیہ پڑھے جانے پر اجماع کی دلیل
۱۹۲	یوم عرفہ میں ترک تلبیہ پر دال روایات کا اصولی جواب
۱۹۳	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دن میں طواف زیارت کرنے پر دال روایات
۱۹۶	یوم النحر میں آپ نے ظہر کی نماز منیٰ میں ادا فرمائی یا مکہ میں ؟
۱۹۶	• ابط • یا • محصب • سے متعلق تشریح
۱۹۷	آپ کے وادی محصب میں قصدا اترنے پر دال روایات
۲۰۲	عمرہ سے متعلق تشریح
۲۰۵	تنعیم
۲۰۵	تنعیم سے عمرہ کرانے کی توجیہ سے متعلق ایک اشکال اور اس کا جواب
۲۰۷	لفظ • رجب • منصرف ہے یا غیر منصرف ؟
۲۰۷	حضرت ابن عمرؓ کے صلوة الضحیٰ کو بدعت کہنے کی توجیہ
۲۰۸	عمرہ رمضان کی فضیلت سے متعلق روایات
۲۰۸	عمرہ رمضان کی فضیلت سے متعلق ارشاد کس کس کے سوال کے جواب میں فرمایا گیا
۲۱۰	امام رازیؒ کے کلام سے • احصار • کی تحقیق اور امام ابو حنیفہ کے مذہب کی تائید

صفحہ	نواشد و مباحث
۲۱۵	حنفیہ کے نزدیک اشراط فی الحج معتبر نہ ہونے کے باوجود بے فائدہ نہیں —
۲۱۸	کیا حیض و نفاس والی صورت کے لئے بصورتِ مجبوری اسی وقت میں طواف زیارت کرنے کی گنجائش ہے؟ اس سے متعلق علامہ ابن تیمیہ کی رائے
۲۱۹	طواف وداع کے حاجی کے ساتھ خاص ہونے کی دلیل —
۲۲۰	کیا طواف وداع کے بعد مکہ میں ٹھہرے رہنے سے دوسرے طواف وداع لازم ہے؟
۲۲۰	طواف وداع کے بغیر چلے جانے والے شخص کا حکم —
۲۲۲	ابراہیم نخعی کی مراسیل —
۲۲۶	حسن بن عمارہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں —
۲۳۱	قارن کے حق میں تعدد طواف (طوافِ عمرہ و طوافِ زیارت) کے اثبات اور مخالف روایات کے جواب میں حضرت شیخ الحدیث کا نفیس کلام
۲۳۲	سعی یا شیا در اکبات سے متعلق روایات جن کے مجموعہ سے قارن کے حق میں تعدد سعی کا پتہ چلتا ہے؟
۲۳۳	حضرت جابرؓ کی قارن کے بارے میں بظاہر ایک طواف اور ایک سعی پر دال روایت کا جواب
۲۳۶	حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے متعلق تحقیق جو مرنے والے محرم کے احرام کے منقطع ہونے پر دال ہے
۲۴۱	دودن کی رمی ایک دن میں کرنے سے متعلق روایت "فی الاول منہما" کے الفاظ کے ساتھ ہے یا "فی الآخر منہما" کے الفاظ کے ساتھ
۲۴۱	"فی الآخر منہما" کی تقدیر پر مطلب —
۲۴۲	رمی میں جمع تقدیم پر دال "فی الاول منہما" کی روایت کی دو توجہیں —
۲۴۴	نیت مبہمہ کے ساتھ احرام کا جواز شافعیہ کے ساتھ خاص نہیں —
۲۴۵	یوم الحجۃ الاکبر سے متعلق ترمذی کی روایت مرفوعہ کے مقابلہ میں روایت موقوفہ اصح ہے
۲۴۵	اس روایت کے نقل کرنے میں امام ترمذیؒ کے تفرد کا قول اور اس مضمون کی بخاری کی دو روایتیں
۲۴۵	یوم النحر کو "یوم الحج الاکبر" قرار دینے کی وجہ —
۲۴۶	"یوم الحج الاکبر" کے مصداق سے متعلق مزید دو اقوال —
۲۵۱	روایت "ما دمر زمر لما شرب له" سے متعلق تحقیق اور سلف کا اس سے متعلق تجربہ
۲۵۳	کھڑے ہو کر زمر زم پینے کا حکم —

أَبْوَابُ الْجَنَائِزِ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

- ۲۵۵ لفظ "جنائز" کی تحقیق
- ۲۵۵ نہی عن الکتی سے متعلق دو روایات
- ۲۵۶ علاج بالکتی کے جواز پر دال چند روایتیں
- ۲۶۰ وصیت کے لغوی و اصطلاحی معنی
- ۲۶۱ تنہائی مال کا مطلب اور تنہائی سے زائد کی وصیت کرنے کی تقدیر پر حکم
- ۲۶۳ تنہائی سے کم کی وصیت پسندیدہ ہونے سے متعلق روایات
- ۲۶۳ ابو زرعہ کا واقعہ وفات
- ۲۶۳ تلقین عند القبر کرنے والے کو روکا نہ جائے
- ۲۶۹ نفی اور "نفاء فلان" کی تحقیق
- ۲۷۰ لغوی پر دال روایات اور ان کا محمل
- ۲۷۰ نفی سے متعلق تین حالات اور ان کا حکم
- ۲۷۳ میت کو کافور لگانے کی حکمت
- ۲۷۴ امام ابو حنیفہ "کافور کے استعمال کے غیر مستحب ہونے" کے قائل نہیں۔
- ۲۷۵ قولہ: "أَشْعُرُ نَهَايِمَ" کی تشریح
- ۲۷۷ میت اگر عودت ہو تو اس کے بالوں کی کتنی چوٹیاں بنائی جائیں گی اور کس طرح ڈالی جائیں گی؟ اس سے متعلق حنفیہ کے مسلک اور دلیل کی تحقیق
- ۲۷۸ غسل من غسل الميت سے متعلق روایات
- ۲۷۸ غسل من غسل الميت سے متعلق مذاہب فقہاء
- ۲۷۹ غسل من غسل الميت کی حکمت
- ۲۸۰ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم کو شاگردوں میں کفن سے متعلق روایت کے رواۃ کی تحقیق

صفحہ	فوائد و مباحث
۲۸۲	”سحولیۃ“ کی تحقیق
۲۸۵	حضرت عائشہؓ کی روایت ”لیس فیہا قسین“ کی ایک اور توجیہ
۲۸۶	دعوت من اہل المیت کی ممانعت کی ایک دلیل
۲۸۷	روایت ”داعی امرأتہ“ کے الفاظ کے ساتھ ہے یا ”داعی امرأۃ“ کے الفاظ کے ساتھ
۲۸۸	میت پر بکاء بالصوت پر وال روایات
۲۸۹	تعذیب میت بکاء اہلہ پر وال روایات و آثار
۲۹۲	”الطعن فی الأُحساب“ کی تشریح
۲۹۲	قولہ : والأَنْوَاءُ، مَطْرُتًا بِنَوْءٍ کَذَا کی تشریح
۲۹۴	مشی امام الجنائزہ سے متعلق روایت کے مرسل ہونے کی تحقیق
۲۹۵	جنائزہ کے ساتھ رکوباً چلنے کے ناپسندیدہ ہونے سے متعلق روایت
۲۹۶	حنفیہ کی مستدل روایت پرداوی کی جہالت سے متعلق اقتراض کا حضرت گنگوہیؒ کا جواب اور اس سے متعلق اشکال و جواب
۲۹۷	قائلین مشی امام الجنائزہ اور قائلین مشی خلف الجنائزہ کی عقلی دلیل
۲۹۸	جنائزہ کے ساتھ رکوب کی کراہت کی وجہ
۳۰۰	حضرت معاویہؓ مرنے کی غائبانہ نماز جنازہ ان کی کس خصوصیت کی بنا پر تھی
۳۰۲	نماز جنازہ میں پانچ تکبیرات کے قائلین
۳۱۰	جنائزہ خارج مسجد اور مصلى داخل مسجد ہونے کی تقدیر پر مختار قول
۳۱۱	عذر کی صورت میں عدم کراہت
۳۱۲	نماز جنازہ میں امام کے میت کے سینے کے مقابل کھڑے ہونے کی حکمت
۳۱۸	روایت میں ”صلوۃ علی المیت“ کے الفاظ آپ کے شہداء احد کی نماز جنازہ پڑھنے پر ال ہیں
۳۱۸	قائلین جوازِ صلوۃ علی القبر کے نزدیک کتنی مدت تک صلوۃ علی القبر جائز ہے ؟
۲۲۱	جنائزہ کے لئے قیام متروک ہونے کی وجہ
۳۲۱	لحد اور شق کی کیفیت
۳۲۲	لحد کے افضل ہونے کے باوجود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ”لحد“ یا ”شق“ میں دفنانے کے بارے میں صحابہ کرامؓ کے اختلاف کی وجہ

صفحہ	فوائد و مباحث
۳۲۵	”ان لاتدع قبراً مشرفاً الا سويتہ“ کے مطلب سے متعلق ایک وضاحت
۳۲۸	زیارت قبور للنساء کا حکم
۳۲۹	جواز کی ایک دلیل
۳۳۰	وكتاخذ ما في جذيمة الخ دو شعروں کا ترجمہ
۳۳۱	متمم بن نویرہ کے قول ”کان راللہ اخیالہ“ کا ترجمہ
۳۳۹	امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کفالت عن المیت کے درست نہ ہونے کی وجہ
۳۴۱	کفالت عن المیت کے جواز پر دال روایت کا جواب
۳۴۱	نماز جنازہ میں محض پہلی تکبیر میں رفع یدین پر دال روایت کے رجال کی تحقیق
۳۴۱	نماز جنازہ میں رفع یدین اور ترک رفع سے متعلق متفرق فوائد
۳۴۲	<h2>اجواب لنکاح</h2> <p>سَنَسْأَلُ اللَّهَ صَلَّيَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ</p>
۳۴۳	نکاح کے اصطلاحی معنی
۳۴۵	نکاح کے ضروری ہونے پر دال روایت سے جمہور کے مسلک پر اعتراض اور اس کا جواب
۳۴۶	نکاح کے مقابلہ میں تحلی للعبادة کے افضل ہونے کے دلائل اور ان کے جوابات
۳۴۶	نکاح کی شرعی حیثیت کے بارے میں احناف کے اقوال
۳۴۸	تحلی للعبادة کے مقابلہ میں اشتغال بالنکاح کے افضل ہونے کی دلیل
۳۴۹	کفارت کے بارے میں ائمہ اربعہ کے مذاہب کا خلاصہ
۳۵۰	مخطوبہ کو دیکھنے کے بارے میں امام مالکؒ کے مذہب کی تحقیق
۳۵۰	نظر الی المخطوبہ کا استحباب
۳۵۲	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت ربیع رضی اللہ عنہا کے قریب بیٹھنے کی توجیحات
۳۵۶	حدیث کے منکر ہونے سے متعلق مقتدین و متاخرین کی اصطلاح کا فرق اور موسیقی کی حرمت پر دال روایت کے منکر یا غریب ہونے کا جواب
۳۵۷	موسیقی کی حرمت پر دال بتیس روایات کے حوالجات
۳۶۴	بعض صحابہ کرامؓ کے بارے میں ”سماح“ کی روایات اور ان کا جواب

صفحہ	فوائد و مباحث
۳۶۶	نکاح کی مبارکباد کے موقع پر "بالرفاء والبنین" کہنے کی ممانعت کی وجہ —
۳۶۹	ولیمہ کے واجب یا مسنونہ مستحبہ ہونے سے متعلق اقوال —
۳۶۹	"اولم ولو بئنا" میں "لو" کے تقلیل یا تکثیر یا تمنی کے لئے ہونے سے متعلق اقوال —
۳۷۲	دعوت ولیمہ کو قبول کرنا واجب یا مسنون ؟ —
۳۷۳ و ۳۷۴	عبارت نسائے نکاح کے منقذ ہونے کے بارے میں روایات ائمہ احناف —
۳۷۵	عبارت نسائے نکاح درست نہ ہونے پر چھوڑ کے دلائل اور ان کے جوابات —
۳۸۰	حضرت ابو موسیٰؓ کی روایت "لانکاح الا بولی" کے مضطرب ہونے کی تفصیل —
۳۸۱	مذکورہ روایت میں "اسرائیل" کے طریق کے راجح ہونے کی وجہ —
۳۸۲	"لانکاح الا بولی" کو نفی کمال پر محمول کرنے سے متعلق اعتراض و جواب —
۳۸۲	"فناکحہا باطل" کی ایک اور توجیہ —
۳۸۳	نکاح میں "بیتنہ" کے بجائے محض "اعلان" کے کافی ہونے سے متعلق { امام مالکؒ کی دلیل اس کا جواب اور احناف کی دلیل
۳۸۵	نکاح میں عورتوں کی شہادت کے غیر معتبر ہونے پر شوافع کا ایک استدلال اور اس کا جواب —
۳۸۸	منطوق، مفہوم موافق اور مفہوم مخالف —
۳۸۹	لفظ یتیمہ صغیرہ کے معنی میں حقیقت اور کبیرہ کے معنی میں مجاز ہے —
۳۸۹	مقدار مہر سے متعلق متفرق فوائد —
۳۹۲	"نعلین" پر نکاح سے متعلق روایت امام ترمذیؒ کی تحسین کے باوجود ضعیف ہے —
۳۹۳	دخول سے قبل کچھ دینے یا نہ دینے سے متعلق روایات میں تعارض کی توجیہ —
۳۹۳	حضرت فاطمہؓ کو "زرہ" صنف بطور مہر محبت دی گئی تھی یا ان کا مہر کامل تھی ؟ —
۳۹۴	خالص لوہے یا چاندی چڑھے ہوئے لوہے کی انگوٹھی کے جواز کے بارے میں شوافع کے مسلک کی تحقیق —
۳۹۵	حنفیہ کے نزدیک چاندی چڑھی ہوئی لوہے کی انگوٹھی کے جواز سے متعلق تحقیق —
۳۹۶	"التمس ولو خاتماً من حديد" کے فرمان سے لوہے کی انگوٹھی کے جواز پر استدلال محل نظر —
۳۹۶	تعلیم قرآن کو مہربنانے کے جواز و عدم جواز سے متعلق اقوال فقہاء —
۳۹۷	جواز پر دال واقعہ متعلقہ صحابی کی خصوصیت پر محمول ہے —

صفحہ	فوائد و مباحث
۳۹۷	”جعل عتقا صد اقصا“ کے جواب سے متعلق امام طحاوی کا کلام
۳۹۸	”مُحَدَّ“ اور ”مُحَلَّل لہ“ پر لعنت کی وجہ
۳۹۸	نکاح بشرط التحلیل سے متعلق مذاہب فقہاء
۴۰۲	{ جوازِ متعہ سے متعلق حضرت ابن عباسؓ کا قول حالتِ اضطرار کے ساتھ خاص تھا، بعد میں انھوں نے اس سے بھی رجوع کر لیا تھا
۴۰۴	سوائے ایک مرسل روایت کے کسی روایت میں متعہ کے لئے ”حلت“ کا صیغہ نہیں آیا
۴۰۵	تحریم متعہ کے وقت سے متعلق مختلف روایات
۴۰۶	تحریم متعہ محض ایک مرتبہ نہ ہونے کا قرینہ
۴۰۷	نہی عن متعۃ النساء والی روایت میں ”زمن خیر“ ظرف کی تحقیق
۴۰۸	قرآن کریم کی آیت سے متعہ کی حلت پر روافض کے استدلال کا جواب
۴۰۹	”لا جلب ولا جنب“ کے مطلب سے متعلق تحقیق
۴۱۰	”شغار“ کی ایک اور صورت
۴۱۰	{ شغار کی صورت میں نکاح کے منع نہ ہونے کے بارے میں شوافع کا عقلی استدلال اور اس کا جواب -
۴۱۰	شغار کے عدم جواز کے باوجود اس صورت میں نکاح کے منع نہ ہونے کی دلیل
۴۱۱	پھوپھی بھتیجی یا خالہ بھانجی کو نکاح میں جمع کرنے کی مانعت پر روافض و خوارج کے سوائت کا اتفاق
۴۱۱	مانعت سے متعلق روایت خبر شہور ہے
۴۱۴	چار سے زائد بیویوں والے شخص کے اسلام لانے کے حکم سے متعلق متفرق فوائد
۴۱۵	حدیث باب سے متعلق امام بخاریؒ کے قول ”هذا حديث غير محفوظ“ کے بارے میں تحقیق
۴۱۶	”ابورفال“ کی تعیین کے بارے میں اقوال مختلفہ اور قولِ راجح
۴۱۸	کافر زوجین ایک ساتھ گرفتار کئے جانے کی صورت میں ان کے نکاح کا حکم
۴۲۰	”حلوان الکاهن“ سے متعلق تشریح
۴۲۲	مخطوبہ کی تین حالتیں اور ان سے متعلق احکام
۴۲۴	عزائ کی مانعت سے متعلق روایات کی حکمت

صفحہ	فوائد و مباحث
۴۲۶	ائمہ ثلاثہ کے مسلک میں شیعہ کی باری سے متعلق تفصیل
۴۳۰	احد الزوجین کے اسلام لانے کے حکم سے متعلق چند فوائد
۴۳۱	حضرت زینبؓ اور حضرت ابو العاصؓ سے متعلق کچھ وضاحتیں
۴۳۲	حضرت زینبؓ کے نکاح اول کے ساتھ لوٹائے جانے سے متعلق اشکال کے جواب سے متعلق تحقیق
۴۳۴	مہر مقرر کئے جانے سے قبل شریہ کی وفات سے متعلق معقل بن سنان کی روایت پر قرض و رهنہ

ابواب الرضاع

۴۳۶	لبن الفحل والے رشتوں کی حلت پر مقلی استدلال اور اس کا جواب
۴۴۰	لبن الفحل والے رشتوں کی حرمت جمہور کا قول ہے
۴۴۱	کتنے رضعات سے حرمت ثابت ہوتی ہے اس سے متعلق حضرت عائشہؓ کے تین اقوال
۴۴۴	خمس رضعات من القرآن والی روایت میں راوی کے وہم کی ایک مضبوط دلیل
۴۴۸	مدت رضاع سے متعلق امام مالکؒ کی پانچ روایتیں
۴۵۳	«الولد للفرش» والی روایت متواتر ہے
۴۵۳	اس روایت کے بیشک سے زائد صحابہ کرامؓ کے اسماء اور ان کی روایات کے حوالے
۴۵۶	کیا ثبوت فرارش کے بعد ثبوت نسب کے لئے امکان و طمی بشرط ہے ؟

آبواب الطَّلَاقِ وَاللَّعَانِ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

۴۶۱	بیوی کی اصلاح کے تین مراحل
۴۶۳	طلاق بدعی کی تعریف اور اس کی مختلف صورتیں
۴۶۵	حیض میں دی جانے والی طلاق سے رجوع کے بعد حیض سے متصل طہر میں طلاق کے جواز و عدم جواز سے متعلق اقوال فقہاء
۴۶۶	طلاق فی الحيض محسوب ہے
۴۶۷	«أنت طالق ألبتة» کہنے کے بارے میں امام احمدؒ کا مسلک

صفحہ	فوائد و مباحث
۴۶۸	عومیر مجلانی کے واقعہ سے بیک وقت تین طلاق کے جواز پر استدلال درست نہیں —
۴۶۹	تین طلاق کے عدم جواز پر محمود بن لسبید اور حضرت انس کی روایات مضبوط ہیں —
۴۷۰	مطلقہ ثلاث اگر غیر بدخول ہو تو اخاف کے نزدیک تفصیل —
۴۷۰	طلقات ثلاث کے وقوع سے متعلق چوتھے مذہب —
۴۷۲	موظا امام مالک کی مندر ایک روایت سے پانچ صحابہ کرام کا مسلک {
۴۷۲	”وقوع الطلقات الثلاث بكلمة واحدة“ ثابت ہوتا ہے {
۴۷۲	وقوع الطلقات الثلاث دفعۃ سے متعلق آثار صحابہؓ کے حوالے —
۴۷۵	تین طلاق دفعۃ کے وقوع پر انعقاد اجماع کے حوالے —
۴۷۸	حضرت رکانہؓ کے واقعہ سے متعلق ”طلق ثلاثا“ والی روایت ضعیف ہے —
۴۷۹	تین ایکٹھی طلاقوں سے ایک طلاق بھی واقع نہ ہونے کے قائلین کے دلائل اور ان کے جوابات —
۴۸۲	امام مالکؒ کے نزدیک ”اختاری“ کا حکم —
۴۸۵	مبتوتہ غیر حاملہ کے لئے وجوب کفنی اور عدم نفقہ کے بارے میں مالکیہ و شافعیہ {
	کی دلیل بطرز دیگر
۴۸۶	وجوب نفقہ پر ال قرارۃ شاذہ کم از کم خبر واحد کے درجہ میں ہے —
۴۸۷	ابراہیم نخعیؒ کی مرسل علی الاطلاق مقبول ہیں —
۴۸۸	خصوصی حالت کے متعلق اجازت کو عام الفاظ سے نقل کرنے پر حضرت عائشہؓ کی فاطمہ بنت قیسؓ پر ناراضگی
۴۹۰	فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت کی راجح توجیہ پر اشکال اور اس کا جواب —
۴۹۰	عدم نفقہ و سکنی پر ال نالی کی روایت کے عام الفاظ سے پیدا ہونے والے اشکال کا جواب —
۴۹۲	عد و طلاق میں عورت کا اعتبار ہونے پر آثار صحابہؓ کرامؓ —
۴۹۵	خلع کی اصطلاحی تعریف —
۴۹۹	خلع سے متعلق روایت میں ”ولكنی أکثر الکفر فی الاسلام“ کا مطلب —
۵۰۱	”الَّذِي يَبْدُوهُ عَقْدَةُ النِّكَاحِ“ کا مصداق —
۵۰۱	مدارۃ اور مدہانت میں فرق —
۵۰۲	بغیر ضرورت طلاق کے مباح یا غیر مباح ہونے سے متعلق کلام —

صفحہ	فوائد و مباحث
۵۰۶	حضرت ابن عمرؓ کے ابتداء اپنے والد کے حکم کے باوجود طلاق نہ دینے کی توجیہ —
۵۰۶	مجنون اور معتوہ میں فرق اور ان کی طلاق کا حکم —
۵۰۷	سکران کی طلاق —
۵۱۰	متوفیٰ عنہا زوجہ کی عدت کے ایام سے متعلق وضاحت —
۵۱۲	عورت کے بناؤ سنگھار سے متعلق شرائط کے دلائل —
۵۱۳	صفیہ اور کافہ پر سوگ کے واجب ہونے کے بارے میں اخاف کا استدلال استدلال بالمفہوم نہیں
۵۱۷	زمانہ جاہلیت میں عدت کے اختتام پر عورت کے مہینگی پھینکنے کا کیا مقصد ہوتا تھا
۵۱۸	مد کی مقدار —
۵۲۱	واقعہ غسل —
۵۲۱	واقعہ حضرت ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا —
۵۲۲	ایلام میں چار ماہ گزرنے پر خود بخود طلاق بائن واقع ہونے سے متعلق آثار —
۵۲۳	لعان کے لغوی و اصطلاحی معنی اور لعان کی حقیقت سے متعلق اخاف و شوافع کا اختلاف
۵۲۳	لعان کی فرقت سے متعلق اہم شافعی اور حنبلی کا مسلک اور اس کا جواب —

وَاٰخِرُ حَقٍّ اَنَا اِنَّ الْحَمْدَ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أَبْوَابُ الْحَجِّ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

حج کے لغوی و اصطلاحی معنی | حج کے لغوی معنی قصد زیارت کے ہیں۔ اور اصطلاح شرع میں "زیارتہ مکان مخصوص فی زمان مخصوص بفعل مخصوص" کو کہا جاتا ہے۔
حج کس سن میں فرض ہوا؟ | حج کی فرضیت کے بارے میں متعدد اقوال ہیں۔ جمہور کے نزدیک راجح یہ

۱۔ وہو الفتح والکسر لفتان وبہما قرئ فی التنزیل فی السبعة، وقال الطبری: انکسر لفتح والفتح لغيرهم۔ وفي "امالی الہجری" اکثر العرب یکسرون الحاء وعن الحسن الجعفی: ان الفتح الاسم، والکسر المصدر وعن غیرہ عکسہ۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۲۳۷) ۲ مرتب عفا اللہ عنہ۔

۲۔ اصل الحج فی اللغة: القصد، وقال الخلیل: کثرة القصد إلى معظم، وفي الشعر: القصد إلى البيت الحرام بأعمال مخصوصة۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۹۹) کتاب الحج، باب وجوب الحج وفضله۔ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ
۳۔ کساف کنز الدقائق (ص ۷۲) کتاب الحج۔ علامہ ابن نجیمؒ مذکور تعریف کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: والمراد بالزیادة الطوان والوقوف، والمراد بالمکان المخصوص: البيت الشريف والجبل المسنن بعرفات، والمراد بالزمان المخصوص: فی الطواف، من طلوع الفجر يوم النحر إلى آخر العمر، وفي الوقوف: زوال الشمس يوم عرفة إلى طلوع الفجر يوم النحر۔ البحر الرائق (ج ۲ ص ۳۰۷) ۱۳ مرتب

۴۔ قال العینی: ذکر القرطبی أن الحج فرض سنة خمس من الهجرة، وقيل: سنة تسع، قال: وهو الصحيح، وذكر البيهقي: أنه كان سنة ست، وفي حديث ضامر بن ثعلبة ذكر الحج، وذكر محمد بن حبيب أن قدومه كان سنة خمس من الهجرة، وقال الطبري: وقد روي أن قدومه على النبي صلى الله عليه وسلم كان في سنة تسع، وذكر الماوردي أنه فرض سنة ثمان، وقال إمام الحرمين: سنة تسع أو عشر، وقيل سنة سبع، وقيل: كان قبل الهجرة وهو ثناذ۔ عمدة القدری (ج ۹ ص ۱۲۲) کتاب الحج، قبیل باب وجوب الحج وفضله ۱۴ رشید اشرف

میں فرض ہوا۔

فرضیت حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟ | اس میں اختلاف ہے کہ فرضیت حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام ابو یوسفؒ اور بعض دوسرے فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ حج کی فرضیت علی الفور ہے، جبکہ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی فرضیت علی التراخی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ اگرچہ ان کی اصح روایت یہی ہے۔ امام احمدؒ سے ایک روایت فرضیت علی الفور کی ہے دوسری علی التراخی کی۔ ثمرہ اختلاف حق اثم میں ظاہر ہوگا، نہ حق قضاء وادامیں لگے۔

پھر جن فقہاء نے وجوب علی الفور کا قول کیا ہے ان کے نزدیک حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تاخیر ایک عذر پر مبنی تھی کہ زمانہ جاہلیت سے کفار عرب میں نسی کا رواج تھا، چونکہ شاہ میں ذی الحجہ اپنے معجم مقام پر آ رہا تھا اور اس حساب سے قادم الحافظ: "ثم اختلف في سنته فالجمهور على انما سنة است لانها نزل فيها قوله تعالى "واقيموا الحج والعمرة لله" وهذا يثبت على ان الراد بالانتماء ابتداء الفرض، ويؤيده قراءة علقمة ومسروق وابراهيم النخعي بلفظ "واقيموا" أخرجه الطبري بأسانيد صحيحة عنهم، وفي الراد بالانتماء الكمال بعد الشروع، وهذا يقتضي تقدم فرضه قبل ذلك، وقد وقع في نسخة ضام ذكر الأمر بالحج، وكان قدومه على ما ذكر الواقدي سنة خمس وهذا يدل - ان ثبت - على تقدمه على سنة خمس أو وقوعه فيها - كذا في فتح الباري (ج ۳ ص ۳۰۰) باب وجوب الحج وفضله - حج کی فرضیت اور ضام بن ثعلبہ کی مدینہ آمد سے متعلق کچھ کلام درس ترمذی (ج ۲ ص ۲۰۴) باب ما جاء اذا أدت الزکوة فقد قضيت ما عليك کے تحت بھی گزر چکا ہے ۱۲ مرتب

۲۔ والمراد من الفور أن يلزم المأمور به في أقل أوقات الإمكان، بمعنى وجوب الحج على الفور تعين العام الأقل عند استجماع شرائط الوجوب - كذا في البناية شرح الهداية للعيني (ج ۳ ص ۲۲۸) بتغير من المرتب ۱۲
۳۔ هذا المختص ما في "المجمع" وقواعد ابن رشد" وشرح "الفتح" - كذا في معارف السنن (۶ ص ۲۳۸) ۲ مرتب
۴۔ قال الزيلعي في التبيين (ج ۲ ص ۳، كتاب الحج) وثمرة الخلاف تظهر في حق المأثم حتى يفتق وترو شهادته عند من يقول: هو على الفور، ولو حج في آخر عمره ليس عليه الإثم بالإجماع، ولو مات ولم يحج أثم بالإجماع ۱۲ مرتب
۵۔ لفظ نسي مصدر، جس کے معنی ہیں "مؤخر کرنا" عام مفسرین کے قول کے مطابق اس کی تفسیر یہ ہے کہ اہل عرب کو جب "اشہر حرم" میں سے کسی مہینہ میں جنگ کرنے کی ضرورت پیش آتی تو خود ہی فیصلہ کر لیتے کہ اس سال یہ مہینہ اپنی اہل جگہ نہیں ہے بلکہ فلاں مہینہ کی جگہ ہے، مثلاً اگر انہیں محرم میں جنگ کرنے کی ضرورت پیش آتی تو یہ فیصلہ کر لیتے کہ اس سال صفر محرم کی جگہ پر ہے اور محرم صفر کے موقع پر آیا، اسی کو "نسی" کہا جاتا ہے۔

اس تفسیر کے مطابق "نسی" کی صورت میں کسی مہینہ کی زیادتی لازم نہیں آتی۔
لیکن امام رازی کے نزدیک "نسی" کی تفسیر یہ ہے کہ اہل عرب ہر سال ایک مہینہ کا اضافہ کر دیتے تھے تاکہ ذی الحجہ کا مہینہ ارد حج کا موسم ان کی خواہش کے مطابق شمسی سال کے مخصوص مہینہ اور مخصوص موسم میں آئے، اس سے ایک تو یہ غرالی لازم آتی کہ

کے مطابق تھا جو باری تعالیٰ کے ہاں معتبر ہے، اس لئے آپؐ نے تاخیر فرمائی اور سناٹے کا انتظار کیا، اسی کی ہر
 آئیے ”الزمان قد استدار کھیئتہ یوم خلق اللہ السماوات والارض“ سے اشارہ فرمایا۔
حج کی شرائط حج کی چند شرائط ہیں، اور یہ شرائط مجموعی اعتبار سے دو قسموں پر ہیں، ایک شرط وجوب، دوسرے
 شرط اداء، شرط وجوب کے فقدان سے وجوب فی الذمہ نہیں ہوتا۔ چنانچہ موت کے وقت وصیت حج بھی واجب نہیں ہوتی
 اور شرط اداء کے فقدان سے وجوب فی الذمہ باقی رہتا ہے۔ اور عدم اداء کی صورت میں وصیت حج بھی واجب ہوتی ہے۔
 واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی حرمة مکة

عن ابی شریح العدوی أنه قال لعمر بن سعید - وهو یبعث البعوث إلى مکة - :

ہر تیسرا سال تیرہ مہینے کا ہو جاتا، دسٹیریک ”شہر حرام“ کی حرمت تو غریب ہو کر دوسرے مہینہ کی طرف منتقل ہو جاتی جو فی الواقع ”شہر حرام“
 نہ ہوتا۔ واللہ اعلم قاموس القرآن (ص ۶۰۲) بتخیر من المرتب ۱۲
 ۱۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۳۲) کتاب المغازی، باب حجة الوداع ۱۲ م

۲۔ قال ابن قدامة: ”فأما النبي صلى الله عليه وسلم فأنما فتح مكة سنة ثمان وإنما آخره سنة ثمان معتمد
 أنه كان له عذر من عدم الاستطاعة، أو كره رؤية المشركين عراة حول البيت، فأخر الحج حتى بعث أبا بكر ينادي
 ”أن لا يهتج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان“ ويحتمل أنه أخره بأمر الله تعالى لتكون حجة الوداع في
 السنة التي استدار فيها الزمان كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض، ويصادف وقفة الجمعة، ويكمل الله
 دينه“۔ المغني (ج ۳ ص ۲۴۴) تحت مسألة: فمن فطر فيه حتى توفي أخرج عنه من جميع ماله حجة وعرق ۱۲ ترتب
 سلك كما بين الشيخ ابن الهمام في فتح القدير (ج ۲ ص ۱۲۰) كتاب الحج ۱۲ م

۳۔ جیسے اسلام، بلوغ، عقل اور عرت ۱۲ م

۴۔ جیسے احرام، مکان مخصوص وغیرہ ۱۲ م

۵۔ حتی لو ملك ما به الاستطاعة حال كفر ثم اسلم بعد ما افتقر لا يجب عليه شيء بتلك الاستطاعة بخلاف ما
 لو ملكه مسلماً فلم يهتج حتى انتقricht يتقرر الحج في ذمته ديناً عليه۔ فتح القدير (ج ۲ ص ۱۲۰) كتاب الحج ۱۲ مرتب
 ۶۔ چنانچہ دوسری شرائط کی موجودگی میں احرام کی شرط کے بغیر بھی وجوب فی الذمہ ہو جاتا ہے ۱۲ م

۷۔ أخرجه هذا الحديث البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۱) كتاب العلم، باب ليبلغ العلم الشاهد الغائب۔ وسلم (ج ۱ ص ۴۳)
 باب تحريم مكة الخ ۱۲ مرتب۔

اِذْنًا لِي أَيْهَا الْأَمِيرُ! أَحَدُكَ قَوْلًا قَامَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْعَدَ مِنْ يَوْمِ الْفَتْحِ سَمْعَتَهُ أَذْنًا يَ وَوَعَاءَ قَلْبِي وَأَبْصَرَتُهُ عَيْنَايَ حِينَ تَكَلَّمَ بِهِ "عُمَرُ بْنُ سَعِيدٍ بْنُ الْعَاصِ مَدِينَةُ طَيْبَةٍ مِيزِيدَ كَاغُورِزَتْهَا، چُونَكِهْ حَضْرَتِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا كِي خَلَا فِت مَكَّةَ مَكْرَمَةٍ مِيزِ قَائِمِ پُوجِ كِي تَحِي، اس لئے انہوں نے یزید کے ہاتھ پر بیعت کرنے سے انکار کر دیا تھا، یزید نے ان کے مقابلہ کے لئے فوج روانہ کی تھی اسی سلسلہ میں عمرو بن سعیدؓ الی مدینہ کو لکھا تھا کہ وہ وہاں سے بھی کچھ فوجیں مکہ مکرمہ روانہ کرے، عمرو بن سعیدؓ حکم کی تعمیل میں فوجیں بھیج رہا تھا، یہ اسی وقت کا واقعہ ہے۔"

"أَنَّه حَمْدُ اللَّهِ وَأُثْنِي عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ: إِنْ مَكَّةَ - ثُمَّ مَهَا اللَّهُ وَلَمْ يَحْرَمْهَا النَّاسُ، وَلَا يَحِلُّ لِمَرِيٍّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يَسْلُكَ بِهَا دَمًا أَوْ يَعْصِدَ بِهَا شَجَرَةً "حَرَمٌ مَكَّةَ كِي نَبَاتَاتِ تَمِينِ قِسْمِ كِي هِي، اِيكِ وَهْ جُكُوشِي شَخْصِ نِي اِنِي مَحْنَتِ سِي اُكَا تِي هِي، اُنْ كُو كَا تُنَا يَا اَكْهِي رُنَا بِالْاِتْفَاقِ جَا رَزْبِي، دُوسَرِي وَهْ كِهْ اِنْ كُو كِسِي نِي اُكَا يَا تُونَهْ هُو لِي كِنِ رِهْ اِنْ هِي نَبَاتَاتِ كِي جَنْسِ سِي هِي وَهْ جَنْبِهِي لُوكِ عَامِ طُورِ سِي اُكَا تِي هِي، اس دُوسَرِي قِسْمِ كِي نَبَاتَاتِ كُو بْهِي كَا تُنَا اُورِ اَكْهِي رُنَا جَا رَزْبِي، تَيْسَرِي خُودِ رُو كْهَاسِ وَغَيْرِهْ اس مِيزِ سِي صَرْفِ اِذْ خُرُوكِ كَا تُنَا اُورِ اَكْهِي رُنَا جَا رَزْبِي، نِيَزْ خُودِ رُو دُورِ مِيزِ سِي اِكَرْ كُو تِي پُودِ اَمْرُ جْهَ اِكَا هُو، يَاجِلْ كِيَا هُو يَا لُوطْ كِيَا هُو تُو اس كُو كَا تُنَا بْهِي جَا رَزْبِي

حاصل یہ کہ اُو یَعْصِدُ بِهَا شَجَرَةً مِيزِ شَجَرِهْ سِي مَرَادُ وَهْ كْهَاسِ اُورِ پُودِے وَغَيْرِهْ هِي جُو خُودِ اُكَا گے ہوں۔ مَا اَنْتَهْ النَّاسُ كِي جَنْسِ مِيزِ سِي كُو نِي ہوں، لُوطْے ہوتے، جَلْے ہوتے اُورِ مَرَجْھَا تے ہوتے بْھِي نِي ہوں۔ نِيَزْ اِذْ خُرُوكِ

لے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۱) ۱۲ م

عَلَيْهِ قَالَ الْحَاجَزِيُّونَ - مَالِكٌ وَالشَّافِعِيُّ وَأَحْمَدُ وَاسْتَحَقُّ وَغَيْرُهُمْ - إِنْ لِلْمَدِينَةِ حَرَمًا مِثْلَ حَرَمِ مَكَّةَ، فَلَا يَجُوزُ قَطْعُ شَجَرِهَا وَلَا أَخْذُ صَيْدِهَا، ثُمَّ عِنْدَ ابْنِ أَبِي ذَيْبٍ فِيهِ جَزَاءٌ مِثْلُ مَا بِمَكَّةَ، وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ فِي الْقَدِيمِ: الْجَزَاءُ أَخْذُ السَّلْبِ، وَعِنْدَ الْآخَرِينَ لَا يَجِبُ الْجَزَاءُ وَلَا يَحِلُّ أَخْذُ السَّلْبِ، وَقَالَ الثَّوْرِيُّ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ وَأَبُو حَنِيفَةَ وَأَبُو يُونُسَ وَمُحَمَّدٌ: لَيْسَ لِلْمَدِينَةِ حَرَمٌ كَمَا كَانَ لِمَكَّةَ فَلَا يَحْرُمُ أَخْذُ صَيْدِهَا وَقَطْعُ شَجَرِهَا إِلَّا أَنَّهُ يَكْرَهُ كَمَا قَالَ الْقَلْدِيُّ فِي الْمَرْقَاةِ - قَالَ فِي الْكَافِي: لِأَنَّ حُلَّ الْأَصْطِيَادِ عَرَفَ بِالنُّصُوصِ الْقَاطِعَةِ فَلَا يَحْرُمُ الْإِبْقَالُ كَذَلِكَ وَلَمْ يَوْجِدْ، وَأَمَّا تَحْرِيمُ مَكَّةَ فَنُصُوصُ الْكِتَابِ فِيهِ صَرِيحَةٌ - وَرَاجِعٌ لِلتَّفَصِيلِ فَنَفَحَ اللَّهُمَّ (ج ۲ ص ۲۹۸) بَابُ فَضْلِ الْمَدِينَةِ، وَالْمَعَارِضُ لِلْبُنُورِيِّ (ن ۶ ص ۱۳۰ و ۱۳۱) ۱۲ م رَبِّ عَفْوَنَ

عَلَيْهِ اِيكِ قِسْمِ كِي خُورْ شَجَرِ دَارِ كْهَاسِ، وَاحِدٌ: "اِذْ خُرُوكِ" ج: اِذْ اُخْرِ ۱۲ م

کبھی نہ ہوں۔ ایسے پودوں اور گھاس وغیرہ کا کاٹنا جائز نہیں اور کاٹنے کی صورت میں حزار واجب ہے۔

فان أحد ترخص بقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها، فقولوا له: إن الله
أذن لرسوله صلى الله عليه وسلم ولم يأذن لك، وإنما أذن لي فيها ساعة من النهار
وقد عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس فليبلغ الشاهد الغائب - ساعة من النهار سے
طلوع شمس سے لیکر عصر تک کا وقت مراد ہے جس میں مسلمانوں کو حرم مکہ میں قتال کی اجازت دی گئی تھی اور خوزیری
کی حرمت اٹھالی گئی تھی، اس کے بعد اس پر اجماع ہے کہ وہ حرمت دوبارہ لوٹ آئی ہے اور کسی کے لئے وہاں
خوزیری کرنا جائز نہیں، حدیث باب میں "وقد عادت حرمتها اليوم" کا جملہ بھی اس پر دلالت کر رہا ہے۔
إن الحرم لا يعيد عاصياً ولا نازراً أبدياً ولا فائداً بخربة. اگر کوئی شخص کوئی جنایت
کر کے حرم میں پناہ لے لے تو اگر اس کی جنایت مادون النفس ہو تو بالاتفاق اس کا قصاص حرم میں لیا جاسکتا
ہے۔ اور اگر جنایت قتل کی ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ اس نے جنایت کس جگہ کی ہے؟ اگر جنایت حرم میں کی ہے تو
بھی اتفاق ہے کہ اس سے حرم ہی میں قصاص لیا جاسکتا ہے اور اگر حرم سے باہر کی ہے تو امام شافعیؒ اور امام مالکؒ
اس کے بارے میں بھی جواز قتل کے قائل ہیں لیکن امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس سے حرم میں قصاص
نہیں لیا جائے گا بلکہ اس کا کھانا پینا بند کر دیا جائے گا یہاں تک کہ وہ حرم سے باہر نکل آئے پھر اس سے
قصاص لیا جائیگا۔

۱۱ تفصیل کے لئے دیکھیے معارف السنن (ج ۱ ص ۲۳۹) ۱۲ م

۱۳ الخربة: بفتح المعجمة وسكون الراء یعنی: "المجانية" كما بين الترمذی وثبتت تسميتها "بالسرقه" في
رواية المستقل. معارف السنن (ج ۱ ص ۲۴۱) امام ترمذی فرماتے ہیں: "ويزري" بخربة "اس صورت میں
مطلب یہ ہوگا "ولا فائداً بخربة يستجلى منها" كما في "مجمع البحار" (ج ۲ ص ۳۱) ۱۴ مرتب
۱۵ فان الاطراف جارية مجرى الاموال، فيقتض منه بخلات الحدود، وذلك كمن سرق ثم القى الى
الحرم. كذا في العارف (ج ۱ ص ۲۴۱) ۱۶ مرتب

۱۷ فتح الميم (ج ۲ ص ۲۸۱) باب تحريم مكة وتحريم صيدها ثم اقول العلماء فيمن جنى في غير الحرم ثم القى اليه ومعارف
السنن (ج ۱ ص ۲۸۱) وفيه: ونقل ابن حزم عن جماعة من الصحابة المنع (أي منع القصاص) ثم قال: ولا يخالف لهم من الصحابة، ثم
نقل عن جماعة من التابعين موافقتهم، ثم شنع على مالك والشافعي فقال: وقد خالفوا في هذا هؤلاء
الصحابة والكتاب والسنة، حكاية في العدة (ج ۱ ص ۲۸۱) وراجعها المزيد البيان - ۱۲ مرتب

حدیث باب مسلک احناف کی تائید کرتی ہے، جبکہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اس جملہ سے استدلال کرتے ہیں "ان الحرم لا یعیذ عاصیا ولا فاریا بدیراۃ"

احناف اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ کوئی حدیث نہیں، بلکہ عمرو بن سعید کا قول ہے جو صحابی نہیں بلکہ یزید کا گورنر تھا اور اس کی شہرت بھی اچھی نہیں تھی۔ اس کے مقابلے میں حضرت ابو شریحؒ بدرجہا بہتر و برتر ہیں کہ صحابی بھی ہیں اور فقیہ بھی۔

پھر خود شافعیہ کے مسلک کے مطابق بھی عمرو بن سعید کا یہ جملہ "کلمۃ حقّ اُرید بها الباطل" کی قبیل سے ہے کیونکہ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ عاصی تھے، نہ "فار بالدم" اور نہ "فار بخرتہ" بلکہ وہ خلیفہ برحق تھے کیونکہ مکہ مکرمہ میں مسلمان ان کے ہاتھوں پہ پہلے ہی بیعت کر چکے تھے۔ واللہ اعلم

باب فاجاء فی ثواب الحج والعمرة

عن عبد اللہ (بن مسعود) قال : قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : تابعوا

بین الحج والعمرة فإتھما ینفیان الفقر والذنوب کما ینفی الکیر خبث الحديد والذهب

۱۔ حافظ ابن حجر قریب التہذیب (ج ۲ ص ۵۸۹) میں لکھتے ہیں : عمرو بن سعید بن العاص بن سعید بن العاص بن اُمیۃ

القرشی الاموی المعروف بالاشدق تابعی ولی امرة المذینہ معاویۃ ولابنہ ، قتله عبد الملک بن مروان سنة سبعین ،

وہم من زعم ان له صحبة ، وإنما لأبیہ رؤیۃ ، وكان مسرفاً على نفسه ، من الثالثة ، وليست له فہم

روایۃ إلا فی حدیث واحد - (أخرج حدیثہ ۴ (مسلم) مد (أبو داود فی المراسیل) ت (الترمذی)

س (النسائی) ق (ابن ماجہ) ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ ان کو "لطم الشیطان" کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے، ابن حزمؒ کہتے ہیں "ولا کرامة للطیم الشیطان أن یکون أعلم

من صاحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" فتح الملہم (ج ۲ ص ۳۱۴) ۱۲ مرتب

۳۔ ان کے ترجمے کے لئے دیکھئے قریب التہذیب (ج ۲ ص ۵۸۹) باب الکنی، حرف شین المعجم (رقم ۵) ۱۲ م

۴۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۲) ۱۲ م

۵۔ الحدیث أخرجا النسائی (ج ۲ ص ۱۲) کتاب مناسک الحج، فضل المتابعة بین الحج والعمرة ۱۲ م

۶۔ الکیر۔ بالکسر الزق (دھوکنی) الذی ینفخ فیہ ، وأما الموضع فیہ ، وأما الموضع الذی یوقد فیہ

الفحم اکوثر من حانوت الحداد والصائع فہو الکور۔ بضم کان۔ وقیل : بالعکس ، وقیل لا فرق بینھما ،

والقول الاول قول صاحب "المحکم" وأكثر أهل اللغة علی أن الکیر حانوت الحداد والصائع۔ وهذه الأقوال کلھما

ذکرھا البدیعینی فی "العمرة" (۵ - ص ۱۲) ، وللحافظ فی "الفتح" (۷۶ - ۷۷) کذا فی المعاریف (ج ۶ ص ۱۲) ۱۲ مرتب نہ ت

۷۔ الخبث۔ ینفخ الخاء المعجمة والباء الموحدة۔ من الحديد ونحوہ : لوجہ وغیرہ کامل ۱۲ م

والفضة۔ حج سے صرف صغائر معاف ہوتے ہیں یا کبار بھی؟ اس بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔ علامہ ابن نجیمؒ نے اس بارے میں ”البحر الرائق“ میں مفصل بحث کی ہے۔^۱ اور ابن کامیلان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ حج سے کبار بھی معاف ہو جاتے ہیں۔ اکثر علماء کے نزدیک بھی یہی راجح ہے۔ حدیث باب اور من حج لله فلم یرفث ولم یفسق رجع کیوم ولدته أمه کی معروف حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔^۲

۱۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۲۳۸ و ص ۲۳۹) باب الاحرام تحت شرح قول صاحب الکنز: حامداً مکبراً مهلاً ملتباً مصلیاً داعياً ۱۲ مرتب

۲۔ کما قال الشيخ البنوری: وإلى التكفير يظهر جنوحه، معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۵) لیکن علامہ ابن نجیمؒ بھی فرماتے ہیں ”إن المسألة ظنية وإن الحج لا يقطع فيه بتكفير الكبار من حقوق الله تعالى فضلاً عن حقوق العباد. وإن قلنا بالتكفير لكل فليس معناه كما يتوهمه كثير من الناس أن الذين يسقط عنه وكذا قضاء الصلوات والصیامات والزکوة، إذ لم يقل أحد بذلك، وإنما المراد أن إثم مطلق الدين وتأخيره يسقط، ثم بعد الوقوف بعرفة إذا مطلق صاراً ثم الآن (ج ۳ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) ۱۲ مرتب

۳۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۰۶) کتاب الناسک، باب فضل الحج المبرور بروایة أبی هريرة ۱۲ م
۴۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ اس کے تحت لکھتے ہیں: ”ظاهره غفران الصغائر والكبائر والتبعات“ (فتح الباری ص ۲۰۳) باب فضل الحج المبرور۔

نیز اور بھی متعدد احادیث سے اس کی تائید ہوتی ہے :

(۱) ”إن الاسلام يهدم ما كان قبله وإن الهجرة تهدم ما كان قبلها وإن الحج يهدم ما كان قبله“ فی روایة ابن شماسه المهری۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۶۷) کتاب الایمان، باب کون الإسلام يهدم ما قبله وكذا الحج والهجرة

(۲) عن طلحة بن عبيد الله بن كريب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ما رأى الشيطان يوماً هو فيه أصغر ولا أدهر (بہت دھتکارا ہوا) ولا أحقر ولا أغیظ منه فی یوم عرفة، وما ذاك إلا لما رأى من تنزل الرحمة وتجاوز الله عن الذنوب العظام إلا ما رأى يوم بدر الخ..... مؤطا امام مالک (ص ۴۵۶ و ۴۵۷) کتاب الحج، باب جامع الحج۔

(۳) حدثنا عبد الله بن كنانة بن عباس بن مرداس السلمي أن أباه أخبره عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم دعا لأمتهم عشية عرفة بالمغفرة فأجيب: إني قد غفرت لهم ما خلا الظالم، ←

”لیس للحجة المبرورة تواجب إلا الجنة“ حج مبرور کی تفسیر میں علما نے کے متعدد اقوال ہیں ، بعض نے فرمایا کہ حج مبرور اس حج کو کہتے ہیں جو جنایات سے خالی ہو۔ بعض نے فرمایا حج مبرور وہ ہے جس میں کوئی گناہ نہ ہو، بعض نے فرمایا کہ یہ وہ حج ہے جس میں کسی قسم کا ریا اور نام و نمود نہ ہو، بعض نے فرمایا حج مبرور سے مراد حج مقبول عند اللہ ہے جس کی علامت یہ ہے کہ جب وہ حج سے لوٹے تو تقویٰ اور پرهیزگاری کے اعتبار سے اس کا حال پہلے سے بہتر ہو۔ واللہ اعلم۔

باب ماجاء في التخليط في ترك الحج

عن علي قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من ملك زاداً وراحلةً تلبّاه إلى بيت الله ولم يرجع فلا عليه أن يموت يهودياً أو نصرانياً إلخ مطلب یہ ہے کہ ایسا شخص جو نہ حج کو چھوڑ کر اسلام کے ایک اہم شعار سے اعراض کا مرتکب ہوئے اس لئے وہ یہود و نصاریٰ کے فانی آخذ للظلم منه، قال : أى رب ! إن شئت أعطيت المظلوم من الجنة وغزت للظالم، فلم يجب عشيتہ، فلما أصبح بالمزدلفة أعاد الدعاء فأجيب إلى ما سأل، قال : فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم أو قال تبسم، فقال له أبو بكر وعمر : بأبي أنت وأمي إن هذه لساعة ما كنت تضحك فيها فما الذى أضحكك ؟ - أضحك الله سنك - قال : إن عدوّ الله إبليس لما علم أن الله عز وجل قد استجاب دعائى، وفقر لأمتى، أخذ التراب فجعل يحثوه على رأسه ويدعو بالويل والثبور، فأضحكنى ما رأيت من جزعه“ سنن ابن ماجہ (ص ۲۱۶) باب الدعاء بعرفة - اس روایت کا ایک حصہ سنن ابی داؤد میں بھی تقریباً ابن ماجہ کی سند کے ساتھ مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۱۷۱) کتاب الأدب، باب فی الرجل يقول للرجل : أضحك الله سنك - ابن عباس بن مرداس سلمیٰ کی مذکورہ روایت پر تفصیل کلام کے لئے دیکھئے فتح الملہم (ج ۲ ص ۱۶۹) باب حجة نبی صلی اللہ علیہ وسلم، تکفیر الکبائر باب الحج والكلام علی حدیث ابن عباس بن مرداس - ۱۲ شیخ شریفی (حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۔ ان تمام اقوال کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۹ و ۲۵۰) - علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ اس بحث کے آخر میں لکھتے ہیں، والذي يظهر لي أن يفتر الحجة المبرورة بقوله تعالى : فَلَا مَرْتَّ وَلَا مَسْوَاقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ فمن كان حجة بهذه الصفة فهو المبرور ۱۲ مرتب

لہ لم يخرج هذا الحديث من اصحاب الكتب الستة سوى الترمذی۔ کہا قال الشيخ محمد فواد عبدالباقی تعلیقاً علی سنن الترمذی (ج ۳ ص ۱۶۱) ، طبع دار احیاء التراث العربی (۱۲ م

مشابہ ہو گیا۔ العیاذ باللہ۔

پھر ایسے شخص کو یہود و نصاریٰ کے ساتھ مشابہ قرار دینے میں یہ نکتہ ہے کہ حج ملکت ابراہیمیہ کے شعار میں سے ایک اہم شعار ہے، اور یہود و نصاریٰ نماز تو پڑھتے تھے لیکن حج نہیں کرتے تھے، اسی لئے تارک حج کو ان کے مشابہ قرار دیا گیا۔ ان کے مقابلہ میں مشرکین حج تو کرتے تھے لیکن نماز نہ پڑھتے تھے، اسی لئے ایک دوسری روایت میں تارک صلوٰۃ کو کفار و مشرکین کے مشابہ قرار دیا گیا ہے۔ ارشاد ہے: "بین التَّجَلُّلِ وَبَيْنَ الشُّرْكِ وَالْكَفْرِ تَرْكُ الصَّلَاةِ"۔

حدیث باب اگرچہ حارث کے ضعف اور بلال بن عبد اللہ کے مہول ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے لیکن ایک سے زائد صحابہ کرام کی روایات اس کی شاہد ہیں۔ واللہ اعلم۔ تفسیر الباب بزیادۃ من المرتب

۱۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۹۹) قبیل باب ماجاء فی ایجاب الحج بالنزاد والراحلة - ۱۲ م
۲۔ کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال (ج ۲ ص ۲۳۳) رقم مکتبہ التہذیب عن ترك الصلاة بمرؤم
(مسلم) ۵ د (أبو داؤد) ۵ ت (الترمذی) ۵ ۵ (ابن ماجہ) عن جابر - ۱۲ مرتب

۳۔ کما قال الترمذی فی الباب ۱۲ م

۴۔ چنانچہ ابن سابط ابوامامہ سے مرفوعاً نقل کرتے ہیں: "من لم يحبس مرضاً أو حاجة ظاهرة أو سلطان جائر ولم يحج فليمت إن شاء يهودياً أو نصرانياً"۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۳۳۳) کتاب الحج باب إيمان الحج۔
اس روایت کے بارے میں امام بیہقی فرماتے ہیں: "وهذا وإن كان اسناده غير قوي فله شاهد من قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه - اس شاہد کو ہم آگے نقل کریں گے۔

امام احمد نے اپنی کتاب الايمان میں "وكيع عن سفیان عن ليث عن ابن سابط کے طریق سے یہ روایت مرسلہ نقل کی ہے: "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من مات ولم يحج، ولم يمنعه من ذلك مرض حابس أو سلطان ظالم أو حاجة ظاهرة - نیز ابن ابی شیبہ نے ابوالاحوص عن لیث کے طریق سے اسے مرسلہ روایت کیا ہے۔
التلخیص المبر (ج ۲ ص ۲۲۲) کتاب الحج تحت رقم ۹۵۴۔

نیز ابن عدی نے حضرت ابوسریرہ کی مرفوع روایت نقل کی ہے: "من مات ولم يحج حجة الاسلام في غير وجع حابس أو حاجة ظاهرة أو سلطان جائر فليمت أي الميتين شارباً يهودياً أو نصرانياً۔ التلخیص المبر (ج ۲ ص ۲۲۲) اس میں عبدالرحمن القطائی اور ابوالہزیم متروک ہیں۔

بیہقی میں حضرت عمر بن الخطاب سے مرفوعاً مروی ہے: "ليمت يهودياً أو نصرانياً - يقولها ثلاث مرات - رجل ما ولم يحج ووجد لذلك سعة - خلعت سبيله" (ج ۲ ص ۲۲۲) باب إيمان الحج۔

حافظ ابن حجر التلخیص المبر میں اس حدیث موقوف کے بارے میں لکھتے ہیں: "وإذا انضم هذا الموقوف إلى من سئل ابن سابط علم أن لهذا الحديث أصلاً، ومحمداً على من استحل الترك، وتبين بذلك خطأ من ادعى أنه موضوع واللہ اعلم" (ج ۲ ص ۲۲۳) رشید اشرف عافاه اللہ

باب ماجاء فی ایجاب الحج بالزاد والراحلة

عن ابن عمر : قال : جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله ما يوجب الحج ؟ قال : الزاد والراحلة . اس حدیث کی بنا پر جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ فرضیت حج کے لئے زاد اور راحلہ کا ہونا ضروری ہے ۔ لیکن امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص سیدل جانے اور بیت اللہ شریف تک پہنچنے پر قادر ہو تو راحلہ شرط نہیں ، اسی طرح ان کے نزدیک زاد کی موجودگی بھی شرط نہیں کیونکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر آدمی قوی ہو تو وہ راستہ میں بھی کسب معاش کر سکتا ہے ۔ ان کا استدلال آیت تدرأنی و اللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً سے ہے ، جس میں زاد و راحلہ کا کوئی ذکر نہیں بلکہ صرف استطاعت سبیل کا ذکر ہے ، جو سیدل جانے میں بھی ہو سکتی ہے ۔

جمہور اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ لفظ استطاعت کا اطلاق قدرت ممکنہ پر نہیں بلکہ قدرت ممتدہ پر ہوتا ہے ، اور اس کی دلیل حضرت ابن عمر کی حدیث باب ہے ۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ حدیث باب ابراہیم بن یزید الخوزی کی وجہ سے ضعیف ہے بلکہ

۱۔ الحدیث أخرجه ابن ماجه فی سننه (ص ۲) أبواب المناسك ، باب ما یوجب الحج ۱۲ م
 ۲۔ ولو كان الاکتساب بالسؤال ، كما فی بدایة الجہم لابن رشد ، وقیدہ غیر بمن عادیة السؤال ۔ كما فی المعارف (ج ۲ ص ۲۵۱) ۔ وراجعہ لتفصیل للذاهب (ص ۲۵۱ و ۲۵۲) ۱۲ مرتب

۳۔ سورۃ آل عمران آیت ۹۷ پ ۱۲ م

۴۔ اس کے علاوہ متعدد روایات و آثار میں ”مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا“ کی تفسیر زاد و راحلہ سے کی گئی ہے ، جس سے یہ بات متعین ہو جاتی ہے کہ استطاعت سے قدرت ممکنہ مراد نہیں بلکہ قدرت ممتدہ مراد ہے ۔

چنانچہ حضرت عمرؓ ، حضرت ابن عباسؓ ، حضرت حسن بصریؓ ، حضرت سعید بن جبیرؓ اور حضرت مجاہدؓ سے ہی تفسیر منقول ہے ، دیکھئے معنی ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۸۹ و ص ۹۰) متی بحج علی الرجل الحج ۱۲ مرتب

۵۔ ابراہیم بن یزید الخوزی ۔ بضم المعجمة وبالزای (الخوزی ینسب إلى الخوز وهو ناشع بمكة یسمى شعب الخوز ، وليس منسوباً إلى خوزستان) أبو اسمعيل المتکى مولی بنی أمیة ، متروک الحدیث ، من السابعة (طبقة كبار أتباع التابعین) مات سنة إحدى وخمسين (بروز) ت (الترمذی) ص ۳ (النسائی) تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۴۶ ، رقم ۳۳۳) ۱۲ مرتب

امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی جو تحسین کی ہے اسی کی وجہ سے امام ترمذیؒ پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ وہ تصحیح و تحسین احادیث میں متساہل ہیں۔

جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی تحسین کثرت شواہد اور امت کی تلقی بالقبول کی وجہ سے کی ہے، چنانچہ امام دارقطنیؒ نے اپنی سنن میں اس حدیث کو متعدد طرق سے روایت کیا ہے۔ جو اپنے ضعف کے باوجود ایک دوسرے کی تقویت کا باعث ہیں۔

۱۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵) ص ۲

۲۔ حافظ جلال الدین زلیعیؒ اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "روى من حديث ابن عمر ومن حديث ابن عباس ومن حديث أنس ومن حديث عائشة ومن حديث جابر ومن حديث عبد الله بن عمرو بن العاص ومن حديث ابن مسعود" اگے حافظ زلیعیؒ نے ہر ایک کی روایت ذکر کر کے اس پر تفصیلی کلام بھی کیا ہے۔ دیکھئے نصب الراية (ج ۳ ص ۱ تا ۱۱)، کتاب الحج، أحاديث الفود في الحج والتراخي ۱۲ مرتب

۳۔ سنن دارقطنیؒ میں اس مفہوم کی تقریباً سترہ روایات متعدد صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں۔ اور خود حضرت ابن عمرؓ کی روایت بھی متعدد طرق سے مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۲۱۵ تا ۲۱۷) کتاب الحج رقم ۱۱۷۱ ۱۲ مرتب

۴۔ اس بارے میں جتنی روایات مروی ہیں وہ سب کی سب عام محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں، سوائے حضرت حسن بصریؒ کی مثل روایت کے جو متن میں آرہی ہے، چنانچہ حافظ زلیعیؒ نے ابن المنذر کا قول نقل کیا ہے: "لا يثبت الحديث الذي فيه ذكر الزاد والراحلة مسنداً، والصحيح رواية الحسن عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلًا"

نصب الراية (ج ۳ ص ۱) حافظ زلیعیؒ ہی نے امام بیہقیؒ کا بھی یہ قول نقل کیا ہے: "وروى من أوجه أخرى كلها ضعيفة" (ج ۳ ص ۱) اور خود امام بیہقیؒ ایک جگہ لکھتے ہیں: "وروى فيه أحاديث أخر لا يصح شيء منها"

(بیہقی ج ۲ ص ۳۳، باب الرجل يطيق المشي)

لیکن مستدرک حاکم (ج ۴ ص ۲۴۱ و ۲۴۲)، اول کتاب المناسک، میں حضرت انسؓ کی ایک مرفوع روایت مروی ہے جس کو امام حاکمؒ نے صحیح علی شرط الشیخین قرار دیا ہے، اور علامہ ذہبیؒ نے بھی تلخیص المستدرک میں اس پر سکوت کیا ہے۔

"حدثنا أبو بكر محمد بن أبي حازم الحافظ بالكوفة وأبو سعيد أسعيل بن أحمد التاجر قال ثنا علي بن

العباس بن الوليد البجلي ثنا علي بن سعيد بن مسروق الكندي ثنا ابن أبي زائدة عن سعيد بن أبي عروبة

عن قتادة عن أنس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله تبارك وتعالى: "وَلْيَدِّعِ عَلَى النَّاسِ حِجَّتُ

الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا" قال: قيل: يا رسول الله! ما السبيل؟ قال: الزاد والراحلة،

(بقية المجلد صغير)

اس کے علاوہ سنن سعید بن منصور اور سنن بیہقی میں یہ روایت حضرت حسن بصری سے مرسل مروی ہے۔ قال: لَمَّا نَزَلَتْ "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا" قَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ اَوَمَا السَّبِيْلُ؟ قَالَ: زَادُوْا رَاحِلَةً۔ یہ روایت سنداً صحیح ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ (قال المحاکم: ہذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین ولم یخرجاہ، وقد تابع حماد بن سلمة سعيًا علی روایتہ عن قتادة۔

امام حاکم نے آگے یہ متابع بھی ذکر کیا ہے لیکن یہ متابع ابوقتادہ عبداللہ بن واقد القرانی کی وجہ سے ضعیف، لیکن پہلی روایت شاید صحیح ہو، اگرچہ امام بیہقی ان دونوں روایتوں کے بارے میں لکھتے ہیں:

"وروی عن سعید بن أبی مرثدة وحماد بن سلمة عن قتادة عن أنس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الزاد والراحلة " ولا أراه (أبی ولا أری الموصول) إلا وهما " (سنن کبریٰ ج ۲ ص ۳۳) باب الرجل یطیق المشی ولا یجد زادًا ولا راحلة الخ

لیکن علامہ ابن الترمذی "الجوہر النقی" میں لکھتے ہیں:

"قلت: حدیث قتادة عن أنس مرفوعًا أخرجه الدارقطني (فی سننہ ج ۲ ص ۲۱۶، کتاب الحج رقم ۷۶۷-م) وذكر بعض العلماء أن المحاکم أخرجه في المستدرک وقال: صحیح علی شرطہما، فقول البیهقی (ولا أراه إلا وهما) تضعیف للحديث بلا دلیل فیجملہ لی أن قتادة فیہ إسنادین و كثيرا ما یفعل البیهقی وغیرہ مثل ذلك (ج ۲ ص ۲۱۶ و ۲۱۷) فلیتأمل ۱۲ رشید اشرف سیفی (حاشیہ صفحہ ۷۷) لہ اللفظ لسعید بن منصور، روایت کی سند یہ ہے "حدثننا هشام ثنا یونس عن الحسن" یہ روایت دوسری سندوں سے بھی مروی ہے، دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۷۷)

سنن بیہقی میں یہ روایت اس طرح مروی ہے:

أخبرنا أبو یعلیٰ الروذباری أنبأ عبد اللہ بن عمر بن أحمد بن علی بن شاذب المقرئ بواسطہ ثنا شعیب بن أبیوب ثنا أبو داؤد۔ یعنی المقرئ۔ عن سفیان عن یونس عن الحسن قال: سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن السبیل قال: الزاد والراحلة " امام بیہقی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: وهذا شاهد لحديث إبراهيم بن يزيد الخوزی۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۳۲) باب بیان السبیل الذی یوجدہ۔ یجب الحج إذا تمكن من فعله. ۱۲ مرتب غنی عنہ

نیز حضرت عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے آثار بھی اس کے مطابق موجود ہیں۔
مختصر یہ کہ روایت باب متحدہ وشواہد وقرائن اور امت کی تلقی بالقول کی وجہ قابل قبول ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاءكم فرض الحج

عن علي بن أبي طالب قال : لما نزلت " وَذَلَّلُوا عَلَى النَّاسِ حَجَّ الْبَيْتِ مَنْ
اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا " قالوا : يا رسول الله ! أفى كل عام ؟ فسكت ، فقالوا : يا
رسول الله ! ففى كل عام ؟ قال : لا ، ولو قلت : نعم لوجبت ، اس پر اجماع ہے کہ حج کی
فرضیت عمر میں مرتبہ واحد ہے جیسا کہ حضرت علیؓ کی حدیث باب سے ثابت ہوتی ہے

لہ جیسا کہ سنن سید بن منصور میں ہے " عن عمر بن الخطاب قال : لقد هممت أن أبعث رجلاً إلى هذا الأقطار
فينظروا كل من له حدة ولم يحج ، فيضربوا عليه الجزية ، ما هم بمسلمين ما هم بمسلمين " التلخيص الجليل
(ج ۲ ص ۲۲۳ ، تحت رقم ۱۵۴) کتاب الحج — اور بیہقی میں الفاظ ہیں : " ليمت يهودياً أو نصرانياً -
يقولها ثلاث مرات - رجل مات ولم يحج ووجد لذلك سعة وخلت سبيله " (ج ۴ ص ۳۳۲)
باب إكمال الحج -

لیکن یہ دونوں اثر مرتب نہیں ہیں البتہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ایک مرتب اثر موجود ہے ، " عن عطاء قال :
قال عمر : " مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا " قال : " نراد وراحلة " (ج ۴ ص ۱۵۴) متی صحیح علی الرجل للحج ۱۲ مرتبہ
لہ عن ابن عباس مثل قول عمر بن الخطاب ، السبيل ، الزاد والراحلة " سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۵۴)
کتاب الحج ، رقم ۱۵۴ و سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۳۳۱) باب الرجل يطيق المشى الخ ۱۲ مرتبہ
لہ الحدیث أخرجه الترمذی فی التفسیر أيضاً تحت تفسیر سورة المائدة (ج ۲ ص ۱۵۳) وأخرجه
ابن ماجه في سننه (ج ۲) أبواب المناسك ، باب فرض الحج ۱۲ مرتبہ
لہ كما قال النووي ، " وأجمعت الأمة على أن الحج لا يجب في العمر إلا مرة واحدة بأصل الشريعة وقد ثبت
زيادة بالنذر " الخ شرح النووي علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۳۱) باب فرض الحج مرة في العمر ۱۲ مرتبہ
لہ اس مفہوم کی روایات حضرت ابو ہریرہؓ سے مسلم (ج ۱ ص ۴۲۱) ، باب فرض الحج مرة في العمر اور نسائی (ج ۲ ص ۲۳۱) کتاب المناسك الخ
باب وجوب الحج ، میں حضرت ابن عباسؓ سے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۳۱) ، اول کتاب المناسك ، نسائی (ج ۲ ص ۲۳۱) باب
وجوب الحج اور ابن ماجہ (ج ۲ ص ۱۵۴) ، باب فرض الحج میں مروی ہیں ۱۲ مرتبہ

فقہاء نے فرمایا کہ تکرارِ مأمور تکرارِ سبب پر موقوف ہے اور حج میں سبب وجوب بیت الشرب جس میں تکرار نہیں، لہذا فرضیت میں بھی تکرار نہ ہوگا، بخلاف صلوٰۃ و صوم کے کہ ان کا سبب وجوب اوقاتِ خمسہ اور شہرِ رمضان ہیں لہذا ان کے تکرار سے مأمور یہ میں بھی تکرار ہوگا۔

باب ماجاء کم حج النبی صلی اللہ علیہ وسلم

عن جابر بن عبد اللہ أن النبی صلی اللہ وسلم حج ثلاث حجج، حجتین قبل أن یہاجر وحجة بعد ما ہاجر ومعها عمرہ۔ اس پر روایات متفق ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے بعد صرف ایک مرتبہ حج کیا، اور اس پر بھی روایات کا اتفاق ہے کہ آپ نے بعثت کے بعد اور ہجرت سے پہلے ایک سے زائد حج کئے، چنانچہ آپ کی عادت شریفہ یہ تھی کہ آپ موسم حج میں حجاج کے مجموعوں میں جاتے اور انہیں دین اسلام کی دعوت دیتے، اور ارکان حج کی ادائیگی میں آپ اسوۂ ابراہیمی کی پیروی کرتے۔ چنانچہ آپ وقوفِ عرفات فرماتے تھے اور دوسرے قریشیوں کی طرح صرف وقوفِ مزدلفہ پر اکتفا نہیں کرتے تھے۔
روایت باب میں ہجرت سے پہلے آپ کے صرف دو مرتبہ حج کرنے کا بیان ہے لیکن یہ روایت راجح نہیں۔

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے نور الانوار (ص ۳) بحث الامر، احتمال الامر التکرار (مطبع یوسفی بکھنؤ، ہند) ۱۲ مرتب
۲۔ الحدیث أخرجه ابن ماجة في سننه (ص ۲۲) باب حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب
۳۔ قال الشيخ البیوری: ثم إن قوله "معها عمره" في حديث جابر في الباب يدل صراحة على أنه - صلى الله عليه وسلم - ساعد كان قارنًا في حجة الوداع، وهذا يفيدنا في مسألة أفضلية القرآن كما سيأتي قريبًا - معار السنن، (ج ۶ ص ۲۵۵) ۱۲ مرتب

۴۔ جیسا کہ روایت باب بھی اس پر دال ہے ۱۲ م
۵۔ چنانچہ حافظ ابن کثیر "البدایہ والنہایہ" (ج ۳ ص ۱۰۹) میں لکھتے ہیں: "ولكن حج قبل الهجرة مرات قبل النبوة و بعدها" کذا في المعارف (ج ۶ ص ۲۵۴) ۱۲ مرتب

۶۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۲۵۴ و ۲۵۵) ۱۲ م
۷۔ بلکہ امام ترمذی تو اس کے بارے میں فرماتے ہیں "هذا حديث غريب" اور آگے لکھتے ہیں: وسألت محمدًا (أى البخاري) عن هذا فلم يعرفه من حديث الثوري عن جعفر عن أبيه عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم، ورأيت لا يبعد هذا الحديث محققًا اگرچہ سنن ابن ماجہ (ص ۲۲)، آخر حدیث من باب حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم میں اس کا ایک متابع موجود ہے۔ جس سے اس کا ضعف ختم ہو جاتا ہے، لیکن پھر بھی دوسری قوی روایات کی موجودگی میں اس کو ترجیح حاصل نہ ہوگی ۱۲ مرتب

کیونکہ دوسری روایات اس پر دال ہیں کہ آپ نے ہجرت سے پہلے دو سے زیادہ حج کئے اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ قبل ہجرت حج کے مواسم میں تین مرتبہ انصارِ مدینہ کے ساتھ آپ کی ملاقات ثابت ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ آپ نے قبل ہجرت دو سے زیادہ حج کئے، البتہ رائج یہ ہے کہ ان حجوں کی صحیح تعداد معلوم نہیں ہے۔

فساق ثلاثة وستين بدنة وجاء علي من اليمن ببقيتها فيها جمل (ابن جبر) في أنفه بُرّة من فضة فخرها“ اس روایت کے مطابق رائج یہی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تریسٹھ اونٹ ایک وقت میں بنفس نفیس قربان کئے جو آپ کی اور حضرت علیؓ کی عمر کے عدد کے مطابق تھے، اس سے قبل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک وقت میں سات اونٹ قربان کر چکے تھے، اس طرح آپ کے قربان کئے ہوئے اونٹوں کی تعداد شتر ہو گئی پھر بقیہ تیس اونٹ حضرت علیؓ نے نحر کئے، اس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سو بدنوں کی قربانی مکمل ہو گئی، اس تشریح پر بیشتر روایات منطبق ہو جاتی ہیں۔

۱۔ کذا في الب. اية والنهاية (ج ۵ ص ۱۱) دیکھئے معارف السن (ج ۶ ص ۲۵) ۱۲ م

۲۔ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: ”وأما قبل النبوة فالحجج ثابتة عنه - صلى الله عليه وسلم - غير أننا لا ندرى عدد ها“ معارف (ج ۶ ص ۲۵) ۱۲ م

۳۔ هي حلقة تجعل في لحم الأنف وربما كانت من شعر، وأصله برة وتجمع على بُرى و بُرات و بُرين بضم باء كما في مجمع البحار (ج ۱ ص ۱۶۸) ۱۲ م

۴۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی کی تفصیل متعدد صحابہ کرامؓ نے مختلف انداز سے بیان کی ہے :

مسلم شریف میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی طویل روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”ثم انصرف (النبي صلى الله عليه وسلم) الى المنحر، فنحر ثلاثاً وستين بيده ثم أعطى علياً ففخر ما غبر (ج ۱ ص ۳۹۹) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم“

سنن ابی داؤد میں حضرت علیؓ کی روایت ہے ”لما نحر رسول الله صلى الله عليه وسلم بدنة ففخر ثلاثين بيده وأمرني فنحرت سائرها“ (ج ۱ ص ۲۴۵) باب الهدى إذا عطب قبل أن يبلغ -

اس طرح دونوں روایات میں اختلاف ہو جاتا ہے اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تریسٹھ اونٹ اپنے ہاتھ سے قربان کئے تھے، باقی حضرت علیؓ نے قربان کئے، جبکہ خود حضرت علیؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تیس اونٹ بنفس نفیس قربان کئے تھے اور بقیہ حضرت علیؓ نے۔

اس اختلاف روایت کو ختم کرنے کے لئے حافظ ابن قیمؒ نے وہ توجیہ بیان کی ہے جو اوپر (بقیہ لکھ صفحہ ۵۸)

یہاں یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ اس قسم کی روایات میں اگر کوئی توجیہ بلا تعلق ہو جائے تو فہماوردہ دُور از کارت اولیں کر کے احادیث کے ظاہری مفہوم کو بدل دینا کسی طرح مناسب نہیں۔
 دراصل صحابہ کرام کی توجیہ مقصود حدیث اور مفر حدیث کی طرف زیادہ ہوتی تھی جبکہ غیر مقصود اور حواشی کی باتوں کی طرف ان کی اتنی توجہ نہ ہوتی، اس لئے بعض اوقات ایسی باتوں کے نقل کرنے میں روایات میں اختلاف ہو جاتا ہے اور ہر صحابی اپنے اپنے علم کے مطابق بیان کر دیتا ہے۔ یہاں بھی اسی طرح ہوا ہے۔
 (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

متن میں بھی گئی، جس کا حاصل یہ ہے کہ ابو داؤد والی روایت میں کسی راوی کو مخالف ہوا ہے ورنہ درحقیقت تیس اوٹ متن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں بلکہ حضرت علیؓ نے قربان کئے تھے، اس کی صورت یہ ہوئی کہ اولاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سات اوٹ اپنے دست مبارک سے قربان فرمائے جو حضرت علیؓ اور حضرت جابرؓ کی کے مشاہدہ میں نہ آ سکے، اسلئے کسی کی بھی روایت میں ان کا ذکر نہیں، اس کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تیس اوٹ مزید قربان فرمائے جو حضرت جابرؓ کی روایت میں ذکر ہے، اس طرح ستر اوٹ قربان ہو گئے اور تیس اوٹ باقی بچے جن کو حضرت علیؓ نے قربان کیا، ”فخر ماغیب“ اور ”فہرست ساوہا“ کا اصل مصداق بھی یہی ہیں۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۱)۔

تطبیق کی دوسری صورت وہ ہے جو حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ج ۳ ص ۲۳۳)، باب لا یعطى الجزاء من الهدی شیئاً میں اور علامہ مینیؒ نے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۵۳)، باب لا یعطى الجزاء الخ میں بیان کی ہے کہ اولاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تیس اوٹ قربان کئے، پھر حضرت علیؓ کو قربان کرنے کا حکم دیا تو انہوں نے سینتیس اوٹ قربان کئے، پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مزید تینتیس اوٹ قربان کر کے تیسٹھ کا عدد مکمل کر لیا۔
 حافظ ابن حجرؒ اور علامہ مینیؒ دونوں فرماتے ہیں کہ تطبیق کی یہ صورت اختیار کر لی جائے یا پھر مسلم کی روایت کو اصح ہونے کی بنیاد پر ترجیح دیدی جائے۔

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”انہ صلی اللہ علیہ وسلم فخر خمس بدن“ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۱ و ۲۵۲) لکھے علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں ”تعرض المحدثون الى اعلالها“ اب اگر اس کو معلول مانا جائے تب تو اس روایت کی تطبیق کی ضرورت باقی نہیں رہتی، اگرچہ علامہ بنوریؒ نے آگے لکھا ہے ”ولم أقف علی من أهل الحديث“ آگے وہ فرماتے ہیں: ”قال یثنا (الکثیر) ومحمد عندی انه نحو ثلاثا وستین فی مجلس، ثم فی آخره خمساً، فلو منافاة بین الروایتین“ گویا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مجلسوں میں کل اڑسٹھ بدنے قربان کئے۔ اور قیہ بتیسؓ حضرت علیؓ نے ستر بان کئے جن کو کسر کا اعتبار نہ کر کے ”ثلاثین“ کے لفظ سے بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے۔

واللہ اعلم۔ ۱۲ رشید اشرف سیفی

فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم من كل بدنة ببضعة فطبخت وشرب
من مرقها۔ یہ شافعیہ کے خلاف حنفیہ کے مسلک کی دلیل ہے کہ قرآن اور تشیع کی قربانی دم شکر
طور پر ہے نہ کہ دم جبر کے طور پر۔ جبکہ امام شافعیؒ اسے دم جبر قرار دیتے ہیں۔
ہماری دلیل یہ ہے کہ آپؐ نے یہاں اپنی قربانی کے گوشت کا شوربہ پیا، حالانکہ دم جبر
کا گوشت خود شافعیہ کے مسلک پر کھانا جائز نہیں ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ كَمَا اعْتَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمر أربع عمر، عمرة الحديبية
وعمرة الثانية من قابل، عمرة القصاص في ذي القعدة وعمره الثالثة من الجعرانة

له البدنة بفتحين، وجمعها بدن۔ بالفم۔ ولا يختص عندنا بالإبل كما هو عند الشافعي، بل يعم
البقر أيضاً۔ معارف (ج ۶ ص ۲۵۸) ۱۲ م
له البضعة۔ بفتح الباء لا غير۔ وهي القطعة من اللحم، شرح نووي علی م (ج ۱ ص ۳۹۹)۔ وفي
مجمع البحار (ج ۱ ص ۱۸۸) هو بالفتح: القطعة من اللحم وقد تكسر۔ ۱۲ مرتب
له لسقوط الميقات وبعض الأفعال في حق الحارث والمتنع۔ معارف (ج ۶ ص ۲۵۸) بزيادة ۱۲ م
له معارف السنن (ج ۲ ص ۲۵۷) ۱۲ م۔ ۵ شرح باب از مرتب ۱۲
له الحديث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۴۳) باب العمرة۔ وابن ماجه في سننه (ج ۱ ص ۲۱۵) (ج ۲ ص ۲۱۶)
باب ما جاء كَمَا اعْتَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ۔ ۱۲ مرتب
له ثلاث منها كانت في ذي القعدة إحرامها وأفعالها، وأما التي في حجة الوداع فكان إحرامها في
ذي القعدة وأعمالها في ذي الحجة (كما سيظهر من التفصيل الآتي) معارف (ج ۶ ص ۲۵۹ و ۲۶۰) ۱۲ مرتب
له الجعرانة: بكسر الجيم وإسكان العين المهملة، وقد تكسر وتشدد الراء لقان، قال ابن المديني: أهل
المدينة يثقلون وأهل العراق يخفرون، وبالتثنية قيد المتنون۔ وقال الخطابي في تصحيح المحدثين،
إن هذا ما ثقلوه وهو مخفف، قاله الطبري في القري، وذكر البدر العيني، وإلى التصحيح ذهب الأصمعي،
ومتوبه الخطابي وهي ما بين الطائف ومكة، وهي إلى مكة أقرب۔

معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵) ۱۲ مرتب

والرابعة التي مع حجة - نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کل چار مرتبہ عمرہ کے لئے احرام باندھا، سب سے پہلے دو شنبہ یکم ذیقعدہ ۱۰ھ میں، لیکن مشرکین مکہ کے روکنے کی وجہ سے آپ یہ عمرہ ادا نہ فرما سکے، اور صلح حدیبیہ کا واقعہ پیش آیا۔ چنانچہ آپ کو ”ہدی“ نحر کر کے اور حلق کر کے حلال ہونا پڑا۔ دوسرے ذیقعدہ ۱۰ھ میں عمرہ القضاء کے موقع پر، تیسرا عمرہ آپ نے غزوہ حنین اور طائف کے مال غنیمت کی تقسیم سے فارغ ہو کر فرمایا، اس کے لئے آپ نے ۱۸ ذیقعدہ ۱۰ھ کو رات کے وقت جمرانہ سے احرام باندھا۔ چوتھا عمرہ آپ نے ۱۰ھ میں حجة الوداع کے ساتھ کیا، چنانچہ بروز شنبہ ۲۵ ذیقعدہ کو آپ احرام باندھ کر مدینہ سے روانہ ہوئے اور ۴ ذی الحجہ یکشنبہ کے دن آپ مکہ مکرمہ میں داخل ہوئے اور عمرہ کوچ کے ساتھ ملا کر قرآن کیا۔ (از مرتب)

باب ماجاء من أى موضع أحرم النبى ﷺ

عن عجاوب بن عبد الله قال: لما أورد النبي صلى الله عليه وسلم الحج أذن في

۱۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۶) ۱۲ م

۲۔ قال العلامة الشيخ محمد زكريا الكاندهلوى رحمه الله :

وفي الأوجز تستعمل عمرة القضية وعمرة القضاء وعمرة القصاص، زاد الرقاني، وتسمى عمرة الصلح، ذكره الحاكم وزاد صاحب الخيس "غزوة الأيمن"، قال: وسميت عمرة القضاء لأنها قضاء عن العمرة التي صد عنها بالحديبية "حجة الوداع" وجزء عمرات النبي صلى الله عليه وسلم (ص ۲۸) الفصل الثالث في عمرة القضاء .

قال الشيخ البنوري رحمه الله :

"ثم إن ابن الهمام يقول: عمرة القضاء هي قضاء عن الحديبية، هذا مذهب أبي حنيفة، وذهب مالك إلى أنها مستأنفة لا قضاء عنها، وتسمية الصحابة وجميع السلف إياها بـ "عمرة القضاء" ظاهر في خلافه، والتسمية بـ "عمرة القضية" لا ينبغي فإنها كانت نتيجة للمقاضاة في الأولى، فيصح كل تعبير، غير أن التعبير بالقضاء يثبت كونها قضاء بلا معارض، انتهى مختصراً بلفظي وراجع . معارف (ج ۶ ص ۲۶) ۱۲ مرتب عفا الله عنه -

۳۔ ان عمروں سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے "حجة الوداع وجزء عمرات النبي صلى الله عليه وسلم" نیز دیکھئے سيرة المصطفى (ج ۲ ص ۴۹) وما بعدها۔ و ص ۴۵ تا ص ۴۸ ج ۲ ص ۶۶ و ص ۱۳۹ مرتب

کہ الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی۔ کہا قال الشيخ محمد فواد عبد الباقي في تعليقاته على سنن الترمذی (ج ۳ ص ۱۸) ۱۲ م

الناس فاجتمعوا ، فلما أتى البيداء أحرم۔ اس پر تو اتفاق ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر ظاہراً احرام ذو الحلیفہ سے باندھا تھا لیکن اس میں روایات مختلف ہیں کہ آپ نے تلبیہ کب پڑھا؟ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے نماز کے فوراً بعد مسجد ہی میں تلبیہ پڑھ لیا تھا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجد سے نکلتے ہی درخت کے پاس پڑھا تھا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ جب آپ اونٹنی پر اٹھی طرح سوار ہو گئے تب پڑھا۔ اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ بیداء میں پہنچ کر پڑھا، اس طرح بظاہر اختلاف ہو جاتا ہے۔

یلہ قال ابن الاثیر الجزری: "البیداء: البرية والمراد به في الحديث موضع مخصوص بين مكة والمدينة" جامع الأصول (ج ۳ ص ۸۳، تحت رقم ۱۳۶۱) ۱۲ مرتب

لکہ بالمہملۃ والفاء معقراً، مکان معروف بینہ وبين مكة مأثماً میل غیر میلین، قالہ ابن حزم، وقال غیرہ: بینہما عشر مراحل، وقال النووی: بینہما وبين المدينة ستة أميال (وقيل: أربعة، وقيل: سبعة۔ حجۃ الوداع ص ۱۱) ووصف من قال بينهما میل واحد وهو ابن الصبغ، وبها مسجد يعرف بسجدة الشجرة خراب، وبها بئر يقال لها بئر علي (وهي نسبة إلى علي من الأعراب البدويين دون علي كرم الله وجهه۔ معارف (ج ۶ ص ۲۶۹)۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۳۴۳ و ۳۵۵) باب مهمل أهل مكة للحج والعمرة۔

واعلم أن ذا الحليفة تشق اليوم بـ "بئر علي" وبـ "أبيار علي" وهي على تسعة كلومترات من المدينة۔ أنظر المعارف (ج ۶ ص ۲۶۹) وحجۃ الوداع (ص ۱۲) ۱۲ مرتب عافاه اللہ

۳ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "أى رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل في دبر الصلوة" سنن نسائي (ج ۲ ص ۱) کتاب مناسك الحج، العمل في الإهلال۔ وسنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۲ و ۱۳۳) باب ما جاء من أحرم النبي صلى الله عليه وسلم۔

نیز سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "فلما صلى (النبي صلى الله عليه وسلم) في مسجد ذي الحليفة ركعتيه أوجب في مجلسه فأهل بالحج حين فرغ من ركعتيه" (ج ۱ ص ۱۲) باب وقت الإحرام ۱۲ مرتب

لکہ چنانچہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب میں اسی طرح مروی ہے وہ فرماتے ہیں "البیداء التي يكذبون فيها على رسول الله صلى الله عليه وسلم، والله ما أهل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا من عند المسجد من عند الشجرة" ۱۲ مرتب ۵ چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت جابر بن عبد اللہ انصاریؓ کی روایت ہے "ان إهلال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذي الحليفة حين استوت به راحلته" (ج ۱ ص ۲۵۵) کتاب المناسك باب قول الله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَىٰ كُلِّ مَسْجِدٍ ۱۲ مرتب ۷ جیسا کہ حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی حدیث باب میں یہی مذکور ہے، روایت متن میں ذکر کی جا چکی ہے ۱۲ م

لیکن حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے یہ اختلاف دور ہو جاتا ہے اور تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے وہ فرماتے ہیں کہ دراصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام مقامات پر تلبیہ پڑھا تھا، لہذا جس نے بھی جہاں آپ کا تلبیہ سُن لیا اسی طرح روایت کر دیا۔

اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کا مدار خُصیف ابن عبد الرحمنؓ پر ہے جو ضعیف ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خُصیف کے بارے میں محدثین کا اختلاف ہے، جہاں بعض نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے وہیں متعدد محدثین نے ان کی توثیق بھی کی ہے۔ چنانچہ یحییٰ بن معینؒ، ابوحاتمؒ اور ابوزرؒ وغیرہ سے ان کی توثیق منقول ہے۔ پھر خُصیف کی اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد امام ابوداؤدؒ نے سکوت فرمایا ہے۔ جو ان کے نزدیک کم سے کم حسن ہونے کی دلیل ہے۔ نیز امام حاکمؒ نے ان کی حدیث کو صحیح علی شرط مسلم قرار دیا ہے اور علامہ ذہبیؒ نے اس پر سکوت کیا ہے۔ فَاِذْنِ اَقْلِ اَحْوَالِ هٰذَا الْحَدِيثِ اَنْ يَكُونَ حَسَنًا۔

۱۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۲۲، باب وقت الاحرام) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت اس طرح مروی ہے :
”عن سعيد بن جبیر قال: قلت لعبد الله بن عباس: يا أبا العباس! عجبت لاختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في إهلال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أوجب، فقال: (إني لأعلم الناس بذلك، إنما ائمانا كانت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة واحدة، فمن هناك اختلفوا، خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حاجاً فلما صلى في مسجده بذى الحليفة ركعتيه أوجب في مجلسه، فأهل بالتحج حين فرغ من ركعتيه، فسمع ذلك منه أقوام فحفظته عنه، ثم ركب فلما استقلت به ناقته أهل وأدرك ذلك منه أقوام۔ وذلك أن الناس إذا كانوا يأتون أرسالا فسمعوه حين استقلت به ناقته يهل۔ فقالوا: إنما أهل حين استقلت به ناقته، ثم مضى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما علا على شرف البداء أهل وأدرك ذلك منه أقوام، فقالوا: إنما أهل حين علا على شرف البداء، وأيم الله لقد أوجب في مصلاه، وأهل حين استقلت به ناقته، وأهل حين علا على شرف البداء“ ۱۲ مرتب

۲۔ الخصيف: بالصاد المهملة مصفراً ابن عبد الرحمن الجزري، أبوعمرو، صدوق، سني الحفظ، خلط بآخرة ورمي بالارجاء من الخامسة مات سنة سبع وثلاثين وقيل غير ذلك / ۴ (أى أخرجه له الأئمة الأربعة سوى الشيعين) تقريب التهذيب (ج ۱ ص ۲۲۲، رقم ۱۱) ۱۲ مرتب

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے حارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۰) باب ما جاء متى أحرم النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲

۴۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۲۲) باب وقت الاحرام ۱۲

۵۔ المستدرک مع تلخیص المستدرک (ج ۱ ص ۲۵۲ و ۲۵۳) تلبیة ما على الارض من يمين المبتلى وشماله ۱۲

۶۔ دیکھئے حارف السنن (ج ۶ ص ۲۶۵ و ۲۶۶ و ۲۶۷) متى أحرم الله ۱۲ / ۱۲

اس کے علاوہ حضرت ابو داؤد مازنی سے ایک دوسرے روایت مروی ہے۔ فرماتے ہیں: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أتى مسجد ذي الحليفة فصلّى أربع ركعات ثم أהלّ بالحج، فسمعه الذين كانوا في المسجد، فقالوا: أهلّ من المسجد، ثم خرج فأتى براحلة بفناء المسجد فركبها، فلما استوت به أهلّ، فسمعه الذين كانوا بفناء المسجد، فقالوا: أهلّ من فناء المسجد، ثم مضى، فلما علا البیداء أهلّ، فسمعه الذين كانوا بالبیداء فقالوا: أهلّ من البیداء، وصدقوا كلهم^۱۔
 لہذا حنفیہ کے نزدیک مستحب ہی ہے کہ تلبیہ احرام کی رکعتوں کے فوراً بعد پڑھ لیا جائے۔
 یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ احرام کی پابندیاں احرام باندھ لینے اور رکعتیں پڑھ لینے یا صرف نیت کر لینے سے شروع نہیں ہوتیں تا وقتیکہ تلبیہ نہ پڑھ لے یا سوقِ حدی نہ کر لے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی افراد الحج

اقسام الحج والاختلاف فی الأفضل منها

حج تین قسم پر ہے: ① افراد ② تمتع ③ نحران

۱۔ کتاب الکنی والاسماء للدولابی (ص ۲۸ و ۲۹) - ۱۲

۲۔ والصحيح من مذهب الشافعي ومالك والجمهور أن الأفضل أن يحرم إذا انبعت به راحلته " معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۱) فقلاً عن المواهب وشرحہ،

حضرت ابو داؤد مازنی اور حضرت ابن عباس کی روایات کے علاوہ حضرت سعید بن جبیر کے قول سے بھی مسلک حنفی کی تائید ہوتی ہے۔
 فرماتے ہیں: "من أخذ بقول ابن عباس أهل في مصلاته إذا فرغ من ركعتيه" سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۴۶) باب وقت الاحرام ۱۱۲
 ۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۶۳) ۱۱۲ م

۴۔ المفرد بالحج هو الذي يحرم بالحج لا غير۔ بدائع الصنائع فی ترتيب الشرائع (ج ۲ ص ۱۱۱) فصل وأما بيان ما يحرم به ۱۲ م

۵۔ المحتق في عرف الشريعة فهو اسم لا فاعل فيحرم بالعمرة وياقي بأفعالها من الطواف والسعي أو يأتي بأكثر ركنها وهو الطواف أربعة أشواط أو أكثر في أشهر الحج ثم يحرم بالحج في أشهر الحج ويحتمل من عامه ذلك قبل أن يلزم بأهله فيما بين ذلك إماماً صحيحاً فيحصل له النكاح في سفر واحد، سواء حل من إحرام العمرة بالحق أو التقصير أو لم يحل إذا كان ساق الهدى لمتمته فإن لم يجز التحلل بينهما، ويحرم بالحج قبل أن يحل من إحرام العمرة، وهذا عندنا، وقال الشافعي: سوق الهدى لا يمنع من التحلل۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۱۱) ۱۲ مرتب
 ۶۔ القارن في عرف الشريعة فهو اسم لا فاعل يجمع بين إحرام العمرة وإحرام الحج قبل وجود ركن العمرة۔ وهو الطواف۔ كله أو أكثره، فيأتي بالعمرة أولاً ثم يأتي بالحج قبل أن يحل من العمرة بالحق أو التقصير، سواء جمع بين الإحرامين بكلام موصول أو مفصول، حتى لو أحرم بالعمرة، ثم أعاد بالحج بعد ذلك قبل الطواف للعمرة أو أكثره كان قارناً لوجود معنى القران، وهو الجمع بين الإحرامين، بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۱۱) ۱۲ مرتب۔

تمام فقہاء کے نزدیک ان میں سے ہر ایک قسم جائز ہے، اختلاف صرف افضلیت میں ہے۔
 امام ابو حنیفہ کے نزدیک سب سے افضل قرآن ہے پھر تمتع پھر افراد، امام شافعی اور امام مالک کے
 کے نزدیک سب سے افضل افراد ہے پھر تمتع، پھر قرآن، امام احمد کے نزدیک وہ تمتع سب سے افضل ہے جس میں سورت
 ہدی نہ ہو، پھر افراد، پھر قرآن۔

دلائل فقہاء | امام شافعی اور امام مالک کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کا افراد کرنا مردی ہے، مثلاً حضرت عائشہ کی حدیث باب "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ
 عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفْرَدَ الْحَجَّ" اور حضرت ابن عمر کی حدیث باب "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 أَفْرَدَ الْحَجَّ وَأَفْرَدَ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ" نیز حضرت جابر سے بعض روایات اس کے مطابق

لہ انظر العارن للنبوی (ج ۲ ص ۲۴) وفيه: ثم المذكور هنا من المذاهب والترتيب هو المشهور عند
 أربابها، فعن الشافعي رواية أفضلية التمتع كما في شرح المذهب، وكذلك عن مالك رواية التمتع، وعن الشافعي
 أفضلية القرآن في قول، كما في شرح مسلم للنووي، وعن مالك رواية أن القرآن أفضل من التمتع بل ذكر الزرقاني
 أنه المعتمد من مذهب مالك، وعن أحمد في رواية العروزي أن القرآن ساق المدي، وإن لم يسق
 المدي فالتمتع أفضل، كما في "المغني" (۳ - ۲۳۲) ومذهبنا بحنيفة هو مذهب سفيان الثوري وإسحاق والمزني وابن
 المنذر وأبي اسحاق كما في شرح المذهب (۷ - ۱۵۲) واختاره ابن حزم كما في شرح المذهب (۷ - ۱۵۹)

(قال الشيخ النبوي): ثم ههنا بحث آخر: أن الأفراد الذي هو أفضل من القرآن عند الشافعي وغيره
 هل هو الحج المفرد فقط؟ أو حج وبعده عمره؟ وهذا أيضا يسئ إلى أفراد في الاصطلاح، فالتحقيق
 على أن الثاني هو المراد، ومتن مترج بذلك النووي في شرح المذهب في موضعين، وصرح بأن القرآن
 أفضل من أفراد الحج من غير عمره باختلاف، قال: ولو جعلت حجته صلى الله عليه وسلم مفردة لزم
 منه أن لا يكون اعتمر تلك السنة ولم يقل أحد أن الحج وحده أفضل من القرآن، أنظر شرح المذهب
 (۷ - ۱۶۰) ومثله في "الفتح" (۳ - ۲۴۰) ويقول المحقق ابن الهمام في "الفتح" (في باب القسوان): المراد بالأفراد
 في الخلافية أن يتأق بكل منهما منفردا... أما مع الإقتصار على أحدها فلا شك أن القرآن أفضل باختلافهم

معلق (ج ۲ ص ۲۴۲) ۲ مرتباً

مروی ہیں۔

امام احمد کا استدلال یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تو قرآن تھا لیکن تمتع من غیر سوق الہدی کی تمتا تھی جو اس کی افضلیت کی دلیل ہے، چنانچہ آپ نے فرمایا تھا "لو استقبلت من امری ما استبریت ما اھدیت ولو لا ان معی الہدی لأحلت"۔

احناف کی جانب سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ① صحیح باب ماجاء کم حجّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قارئین ہونے کے دلائل کے تحت حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ کی روایت گزر چکی

ہے انّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم حج ثلاث حجج، حجتین قبل ان یتہاجر، و حجة بعد ما ہاجر و معها عمرۃ۔ یہ الفاظ اگرچہ قرآن اور تمتع دونوں کا احتمال رکھتے ہیں لیکن اس بات پر امت کا اتفاق ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع نہیں فرمایا، لہذا یہاں قرآن ہی متعین ہے۔

سنن ابن ماجہ سنن ابی داؤد میں ان سے مروی ہے "قال: اقبلنا مہلین مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالحج مفرداً، لیکن اس میں حج افراد کی صورت باقی نہیں رہتی، اس لئے کہ اس میں آگے یہ بھی مروی ہے حتی اذا قد منّا طفنا بالكعبة وبالصفاء والمروة فأمرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یحل منّا من لیکن معہ ہدی، قال: فقلنا: حل ماذا؟ فقال: الحل کلمہ، فواقعنا النساء وتطینا بالطیب ولبسنا ثيابنا ولبس بینا و بین عرفة إلا أربع لیل، ثم اھللنا یوم الترویۃ" (ج ۱ ص ۲۴۸) باب فی افراد الحج۔

سنن ابی داؤد میں حضرت جابر کی ایک اور روایت مروی ہے "قال: اھللنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالحج خالصاً لا یخالط شئ" لیکن اس میں بھی افراد باقی نہیں رہتا، اس لئے کہ آگے مروی ہے "فقد منّا مکة لأربع لیل خلون من ذی الحجۃ فطفنا وسعینا، ثم أمرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یحل، وقال: لولا ہدی لحلت" (ج ۱ ص ۲۴۹) باب فی افراد الحج۔

التبہ ابن عساکر کی ایک روایت ہے جو کسی قدر صریح ہے "عن جابر قال: اھلّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بحج لیس معہ عمرۃ۔ کنز العمال (ج ۵ ص ۵۳۷، رقم ۶۷۶) کتاب الحج والعمرة من قسم الأفعال، الأفراد ۱۲ م کلمہ اللفظ للبغاری فی صحیحہ من حدیث جابر (ج ۱ ص ۲۴۸) باب تقضی الحائض المناسک کلمہ (ج ۱ ص ۲۴۸) ابواب

العمرة، باب عمرۃ التعمیم۔ وانظر الصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۳۹۲) باب بیان وجوب الإحرام الی ۱۲ م

سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۱) ۱۲ م

اس استدلال پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس روایت کا مدار زید بن حباب پر ہے جو ضعیف ہے چنانچہ امام بخاری اور امام ترمذی دونوں ہی نے اس حدیث کو غیر محفوظ قرار دیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں زید بن حباب متفقہ نہیں، بلکہ سنن ابن ماجہ میں عبد اللہ بن داؤد حریبی نے ان کی متابعت کی ہے، حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں کہ یہ متابع غالباً امام ترمذی اور امام بخاری

سے زید بن حباب: - بضم المهملة وموحدة تين - أبو الحسين العُكْلِي - بضم المهملة وسكون الكاف - أصله من خراسان، وكان بالكوفة، ورحل في الحديث فأكثر منه، وهو صدوق يخطئ في حديث الثوري من التاسعة (طبقة من لم يرو عنه غيره واحد ولم يوثق) مات سنة ثلاث ومائتين، (أخرج له) ۲ (مسلم) ۴ (الأئمة الأربعة سوى الشيخين) تقريب التهذيب (ج ۱ ص ۲۴۳، رقم ۱۶۸)

واضح ہے کہ زیر بحث روایت میں بھی زید بن حباب سفیان سے روایت کر رہے ہیں ۱۲ مرتب
سے چنانچہ امام ترمذی اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں ”ہذا حديث غريب“ پھر آگے فرماتے ہیں :
”وسألت محمدًا (أبي البخاري) عن هذا فلم يعرفه من حديث الثوري عن جعفر عن أبيه عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم، ورأيت له لا يحد هذا الحديث محفوظًا (ج ۱ ص ۲۴۳) باب ما جاء كرح حج النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

عَلَيْهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دَاوُدَ بْنِ عَامِرٍ أَنَّهُ مَدَانِي، أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْخُرَيْبِيُّ - بِمَجْمَعَةٍ وَمَوْحِدَةٍ مُصَغَّرًا - كُوفِي الْأَصْل، ثِقَّةٌ عَابِدٌ، مِنَ التَّاسِعَةِ، مَاتَ سَنَةَ ثَلَاثٍ وَعِشْرَةَ وَمِائَتَيْنِ، وَلَهُ سَبْعٌ وَثَمَانُونَ سَنَةً، أَمْسَى عَنِ الرَّوَايَةِ قَبْلَ مَوْتِهِ، فَلِذَلِكَ لَمْ يَسْمَعْ مِنْهُ الْبُخَارِيُّ. (أَخْرَجَ لَهُ) خ (الْبُخَارِيُّ) ۴ (الأئمة الأربعة سوى الشيخين) تقريب التهذيب (ج ۱ ص ۲۴۳، رقم ۱۶۸) ۱۲ مرتب

سے حد ثنا القاسم بن محمد بن عباد بن عباد المہلبی ثنا عبد اللہ بن داؤد ثنا سفیان : قال حج رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث حجّات، حجتين قبل أن يهاجر وحجة بعد ما هاجر من المدينة وقرن مع حجة عمرة واجتمع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وما جاء به علي مائة بدنة، منها جل لأبي جهل في أنفه برة من فضة، فنعى النبي صلى الله عليه وسلم بیده ثلاثا وستين، ونزع علي ما غبر، قيل له : من ذكر؟ قال : جعفر عن أبيه عن جابر، وابن أبي ليلى عن الحكم عن مجسم عن ابن عباس .
سنن ابن ماجہ (ص ۲۲۲) آخر حديث من باب حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

کے علم میں نہ آسکا اور انہوں نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیدیا۔
 اگر کہا جائے کہ ”و معها عمرة“ کا مفہوم تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حج سے فارغ
 ہونے کے بعد احرام مستقل کے ذریعہ عمرہ کیا ہو، اور یہ بات ”افراد“ کے منافی نہیں، لہذا یہ حدیث قرآن کے
 مفہوم میں صریح نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ سنن ترمذی اور مسند احمد میں حضرت جابرؓ کی یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ
 بھی آئی ہے ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَرَنَ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ فَطَافَ لَهَا طَوَافًا وَاحِدًا“
 اس میں لفظ ”قرن“ قرآن کے مفہوم پر صریح ہے۔

(۲) صحیح بخاری میں حضرت جابرؓ کی روایت میں حضرت عائشہؓ کا قول مروی ہے کہ انہوں نے آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا ”اتنطلقون بحجة وعمره وأنطلق بحجة“ اس میں اگرچہ قرآن اور تمتع دونوں
 کا احتمال ہے لیکن تمتع کے بالاتفاق منفي ہونے کی وجہ سے قرآن متعین ہے، نیز اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ بیشتر صحابہ کرام نے بھی قرآن کیا تھا۔

(۳) اگلے باب میں حضرت انسؓ کی روایت آرہی ہے فرماتے ہیں : سمعت النبي صلى الله عليه وسلم
 ۱۷ چنانچہ علامہ بنوری نقل کرتے ہیں : ”ويقول ابن كثير في البداية والنهاية“ (۵ - ۱۴۴) : وهذه طريق لعريق عليه الترمذی
 ووالبيهقي، ودرجا ولا البخاری حيث تكرر في زيد بن الحباب فأنشأ أنه الفرد به وليس كذلك، معارف (ج ۶ ص ۱۸) ۱۲ مرتب
 لکھ (ج ۶ ص ۱۸)۔ باب ما جاء أن الفارن يطوف طوافاً واحداً ۱۲

مع معارف ابن (ج ۲ ص ۱۸) ۱۲
 لکھ (ج ۲ ص ۱۸) : كتاب التمتع، باب قبل النبي صلى الله عليه وسلم لو استقبلت من أمرى ما استدبرت (ج ۲ ص ۱۸) أبواب العمرة
 باب عمرة التعمير۔ (ج ۲ ص ۱۸) كتاب المناسك۔ باب تقصير الحائض المناسك كلها۔

نیز سلم میں خود حضرت عائشہؓ کی روایت میں ہے ”قلت يا رسول الله يرجع الناس بعمرة وحجة وأرجع أنا بحجة“ (ج ۱
 ص ۱۸) باب بيان وجوه الإحرام الخ ۱۲ مرتب

۱۵ باب ما جاء في الجمع بين الحج والعمرة (ج ۱ ص ۱۸) یہ روایت صحیحین میں بھی مروی ہے، دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۳۱ و ۲۳۲)
 كتاب المناسك باب نحو المبدن قائمة، اس باب میں حضرت انسؓ کی دو روایات مذکور ہیں، ایک میں نبیؐ بھما جمیعاً کے الفاظ ہیں اور
 ایک میں ”أهل بعمرة وحجة“ کے۔ نیز دیکھئے (ج ۲ ص ۱۸) كتاب المناسك، باب بعث علي بن أبي طالب وخاله بن الوليد إلى
 اليمن قبل حجة الوداع۔ اور صحیح سلم (ج ۱ ص ۲۵ و ۲۶) باب في الإفراد والقرآن جميع سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يلبى بالعمرة
 وأخبر جميعاً اور سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : لبيتك عمرة وحجاً کے الفاظ مروی ہیں، نیز دیکھئے (ج ۱ ص ۱۸)
 باب جواز التمتع في الحج والقرآن۔ جس میں یہ الفاظ مروی ہیں : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل بھما جمیعاً لبیتك عمرة
 وحجاً لبیتك عمرة وحجاً ۱۲ مرتب

يقول : لبتيك بعمره وحجة " شيخ ابن ہمام فرماتے ہیں کہ اس روایت کے بعض طرق میں یہ الفاظ مروی ہیں: كنت أخذاً بزمام ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي تُقَمِّعُ بجزتها ولعابها يسيل على ندي وهو يقول : لبتيك بحجة وعمره معاً " نیز حافظ ابن کثیر نے بزار کے حوالہ سے اس روایت میں حضرت انسؓ کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں : " إني ردت أبي طلحة وإن ركبتك لتمس ركبة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يلتي بالحجة والعمره "۔ ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت انسؓ حجة الوداع کے موقع پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نہایت قریب تھے اور اس قرب کی حالت میں انہوں نے آپؐ کا طیبہ سنا جو قرآن کا طیبہ تھا،

اس پر علامہ ابن الجوزیؒ نے "التحقيق" میں یہ اعتراض کیا ہے کہ حضرت انسؓ اس وقت کس نہ تھے، شاید وہ سمجھ نہ سکے۔ نیز ان کا یہ بیان حضرت ابن عمرؓ کے بیان سے معارض ہے جو فرماتے ہیں: "وإني كنت تحت ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم يستني لعابها أسعده يلتي بالحجة" گویا انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو صرف افراد کا طیبہ پڑھتے ہوئے سنا۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حضرت انسؓ کی عمر حجة الوداع کے موقع پر بیس سال تھی اور وہ حضرت ابن عمرؓ سے صرف ایک سال ہی چھوٹے تھے اس لئے محض کم سنی کی بنیاد پر ان کی روایت کو

لہ الجرة : ما يخرج البعير من بطنه ليمضغه ثم يبلعه ، قصت الناقة بجزتها : ردت الطعام إلى فمها لتمضغه ۱۲ مرتب

لہ فتح القدير (ج ۲ ص ۲۰۳) باب القرآن ۱۲ مرتب

لہ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۲)۔ اور طحاوی میں یہ الفاظ مروی ہیں: كنت ردت أبي طلحة وركبتك تمس ركبة النبي صلى الله عليه وسلم فلم يزلوا يصرخون بهما جميعاً بالحجة والعمره (ج ۱ ص ۳۲۱) باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم به محرماً في حجة الوداع۔ اور صحيح بخاری کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: "كنت ردت أبي طلحة وانهم ليصرخون بهما جميعاً بالحجة والعمره" (ج ۱ ص ۴۱۹) كتاب الجهاد، باب الارتداد بالغزو والحجة۔ اور مسند احمد میں یہ الفاظ مروی ہیں: "والله إن رجلي لتمس رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنه ليهل بهما جميعاً" معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۲) ۱۲ مرتب عفو عنہ

لہ نصب الراية (ج ۳ ص ۹۹) باب القرآن۔ فتح القدير (ج ۲ ص ۲۰۳) باب القرآن ۱۲ مرتب

لہ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۲ و ۲۸۳) بحوالہ بیہقی ۱۲

ترک نہیں کیا جاسکتا، بالخصوص جبکہ وہ مثبت زیادہ ہیں۔

پھر یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہئے کہ قارئین کے تلبیس میں یہ گنجائش ہے کہ چاہے تو صرف "لبیک بحجة" کہے، چاہے صرف "لبیک بعمرۃ" اور چاہے "لبیک بحجة وعمرۃ"۔ لہذا یہ عین ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف اوقات میں مختلف الفاظ فرمائے ہوں۔ فکل روی بما رأى۔

اس کے علاوہ حضرت انسؓ کی روایت کو اس اعتبار سے بھی ترجیح حاصل ہے کہ ان کی روایات کے درمیان کوئی تعارض نہیں۔ چنانچہ ان سے سوائے قرآن کے کوئی اور صورت مروی نہیں، بخلاف حضرت ابن عمرؓ کے کہ ان سے روایتیں مختلف ہیں، مذکورہ روایت افراد کی ہے لیکن انہی سے سنن نسائی میں تمتع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حجة الوداع بالعمرة الى الحج کے الفاظ مروی ہیں، چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کسی کے نزدیک بھی تمتع نہیں تھے، اس لئے یہاں تمتع سے اس کے اصطلاحی معنی نہیں بلکہ لغوی معنی مراد ہیں جو قرآن پر بھی صادق آتے ہیں۔ چنانچہ یہاں قرآن ہی مراد ہے، ترمذی میں بھی آگے باب

لہ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۳)۔ نیز صاحب "تمتّع" اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں: "بل كان بالغا بالإجماع، بل كان له فخر من عشرين سنة، لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم هاجر إلى المدينة ولائس عشرين، ومات وله عشرون سنة، يدل على ذلك ما أخرجه واللفظ لمسلم (ج ۱ ص ۴۰۵ و ۴۰۶)، باب الأفراد والعراق عن بكر عن أنس قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يلتي بالحجة والعرة جميعاً، قال بكر: فحدثت بذلك ابن عمر، فقال: لبي بالحجة وحده، فقلت أنا فحدثته بقول ابن عمر، فقال أنس: ما تعدونا إلا صبياناً، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لبیک عرة وحجاً" انتہی۔ نصب الراية (ج ۳ ص ۱) باب القرآن نیز شیخ ابن ہمام فرماتے ہیں: "وقول ابن الجوزی: إنا أنسا كان إذ ذاك صبياً لقصد تقديم رواية ابن عمر عليه غلط، بل كان سن أنس في حجة الوداع عشرين سنة أو إحدى وعشرين أو اثنتين وعشرين سنة أو ثلاثاً وعشرين سنة وذلك أنه اختلف في أنه توفي سنة تسعين من الهجرة أو إحدى وتسعين أو اثنتين وتسعين أو ثلاث وتسعين، ذكر ذلك الذهبي في كتاب العبر" وقد مر النبي صلى الله عليه وسلم المدينة سنة عشرين، فكيف يسع الحكم عليه بسن الصبا إذ ذاك؟ مع أنه إنما بين ابن عمر وأنس في السن سنة واحدة أو سنة وبعض سنة۔ فتح القدير (ج ۲ ص ۲۰۱) باب القرآن ۱۲ مرتب معاً اللہ

لہ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۳) ۱۲

۳ چنانچہ تقریباً بیس جلیل القدر تابعین حضرت انسؓ سے قرآن کی روایت نقل کرتے ہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۳ و ۲۸۴) ۱۲ لہ (ج ۲ ص ۳۱) کتاب مناسک الحج، باب التمتع ۱۲

۴ (ج ۱ ص ۱۳۲) ۱۲

ما جاء في التمتع“ کے تحت حضرت ابن عمرؓ کی روایت آ رہی ہے کہ ان سے ”تمتع بالعمرة الى الحج“ کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا ”ہی حلال“ پھر بعد میں فرمایا ”لقد صنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم“ ان کے علاوہ صحیحین میں انہی سے ”فأهل بالعمرة ثم أهل بالحج“ کے الفاظ منقول ہیں جو قرآن پر دلالت کر رہے ہیں، نیز موطا امام محمد میں صدقہ بن یسار فرماتے ہیں: سمعت عبد الله بن عمر ودخلنا عليه قبل يوم التروية بيومين أو ثلاثة ودخل عليه الناس يسألونه، فدخل عليه رجل ثار الرأس، فقال: يا أبا عبد الرحمن إني صنفرت رأسي وأحرمت بعمره مفردة، فماذا ترى؟ قال ابن عمر: ”لو كنت معك حين أحرمت لأمرتك أن تهمل بهما جميعاً“

- (۴) بخاری میں حضرت عمر بن الخطابؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں ”سمعت النبي صلى الله عليه وسلم بوادي العقيق يقول: أتاني الليلة آت من ربي فقال: صل في هذا الوادي المبارك، وقل: عمرة في حجة“
- (۵) صحیح مسلم میں حضرت علیؓ کا قول مروی ہے کہ انہوں نے حضرت عثمانؓ سے فرمایا ”لقد علمت أننا قد تمتعنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: أجل“ یہاں بھی تمتع اصطلاحی مراد نہیں بلکہ تمتع لغوی یعنی قرآن مراد ہے۔
- (۶) ترمذی میں ”باب ما جاء في التمتع“ کے تحت حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے

لہ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۹) باب من ساق البدن معه - صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۳) باب وجوب الدم على المتمتع الو ۱۲

لہ (ص ۱۹۸ و ۱۹۹) باب القرآن بين الحجة والعمره ۱۲

لہ (ج ۱ ص ۲۰۸ و ۲۰۹) کتاب الناسك، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم العقيق واد مبارك - نیردیکھئے (ج ۱ ص ۲۱۳) باب (بلا ترجمہ) بعد باب من أحبب أرضاً مراتاً، أبواب الحرج والمزاعة وملجاء فيه ۱۲ مرتب لہ قال صاحب مجمع البحار: العقيق هو واد من أودية المدينة وورد أنه واد مبارك - ك: بکریانی ومنه: أتاني آت بالعقيق والآق جبرئیل، ولعل المراد بصل سنة الاحرام، وقل: عمرة في حجة، أي مدرجة في حجة - یعنی القرآن - أو في بمعنى مع. (ج ۳ ص ۶۴۲) ۱۲ مرتب

لہ (ج ۱ ص ۲۰۲ و ۲۰۳) باب جواز التمتع - روایت میں ”أجل“ کے بعد حضرت عثمان کے یہ الفاظ بھی مروی ہیں: ”ولكننا كنا خائفين“ اس کے مطلب اور تشریح کے لئے دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۹۹) باب جواز التمتع ۱۲ مرتب

تتمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم حق مات ، وأبو بكر حتى مات وعمرو حق مات
وعثمان حق مات رضي الله عنهم الخ " یہاں بھی تمتع سے قرآن مراد ہے کما تر۔

اس طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور چاروں خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم سے قرآن ثابت ہو جاتا ہے۔

④ ویچھے حضرت انسؓ کی روایت کے ذیل میں صحیحین کے حوالہ سے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ذکر

کی جا چکی ہے " فأهل بالعمرة ثم أهل بالحج " یہ الفاظ بھی قرآن پر دال ہیں۔

⑤ صحیحین ہی میں حضرت عائشہ صدیقہؓ سے اسی قسم کے الفاظ مروی ہیں۔

⑥ سنن نسائی میں حضرت برار بن عازبؓ سے روایت ہے " قال كنت مع علي بن أبي طالب

لہ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۷) میں ترمذی "باب التمتع" کے حوالہ سے روایت اسی طرح مروی ہے، نیز

نصب الراية (ج ۳ ص ۲۷۱)، أحاديث القائلين بأفضلية التمتع (میں بھی ترمذی کے حوالہ سے روایت کے

یہی الفاظ مروی ہیں، لیکن جامع ترمذی کے ہمارے پاس موجود تین مختلف نسخوں میں روایت اس طرح ہے "تمتع رسول الله

صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر وعثمان وأول من نهى عنه معاوية" کسی بھی نسخہ میں چاروں مقامات میں سے

کسی بھی مقام پر حتی مات کے الفاظ موجود نہیں۔ واللہ اعلم

اللبه طحاوی (ج ۱ ص ۳۱۵)، باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم به مع وفاء حجة الوداع) کی روایت

میں یہ الفاظ موجود ہیں۔ بہر حال مقصود دونوں طرح کے الفاظ سے حاصل ہو جاتا ہے ۱۲ مرتبہ

۱ صیح بخاری (ج ۲ ص ۲۲۹) باب من ساق البدن معه۔ و صحیح مسلم (ج ۳ ص ۲۱۱) باب وجوب الدم على التمتع ۱۲

۲ بخاری (ج ۲ ص ۲۲۹)۔ مسلم (ج ۳ ص ۲۱۱)۔ نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "أهللت مع رسول الله صلى الله

عليه وسلم بعمرة فحجته" كنز العمال (ج ۵ ص ۸۵) باب القرآن (رقم ۶۹۱) بومز "نر" ۱۲ مرتب

۳ (ج ۲ ص ۳۳) باب القرآن۔ سنن نسائی ہی میں "باب الحج بغیر نیۃ یقصد المہجر" کے تحت یہی روایت اس طرح

مروی ہے "عن البراء قال: كنت مع علي حين أتمرو النبي صلى الله عليه وسلم على اليمن، فأصبت معه أواق

فلما قدم علي على النبي صلى الله عليه وسلم قال علي: وجدت فاطمة قد نضعت البيت بنضوح، قال:

فتخطيته، فقالت لي: مالك، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أتمر أصحابه فأحلوا؟ قال: قلت: (أي

أهللت ببهلال النبي صلى الله عليه وسلم، قال فأنتك النبي صلى الله عليه وسلم فقال لي: كيف صنعت؟ قلت:

إن أهللت بما أهللت، قال: فإني قد سقت الهدى وقرنت" (ج ۲ ص ۱۶) حضرت برار بن عازبؓ کی یہی روایت

سنن ابی داؤد میں بھی مروی ہے، چنانچہ اس میں بھی "فإني قد سقت الهدى وقرنت" کے الفاظ موجود ہیں۔ (دیکھئے ج ۱ ص ۱۵) باب فی القرآن

نیز علامہ علی المتقیؒ نے ابودردی، ابن قانع اور ابو نعیم کے حوالے سے مسی بن سعد کی روایت (بقیہ الجہ ص ۶۲)

حين أقره رسول الله صلى الله عليه وسلم على اليمن، فلما قدم على النبي صلى الله عليه وسلم قال علي: فأنت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: كيف صنعت؟ قلت: أهلت بإهلالك، قال: فأنت سقت الهدى وقرنت، قال: وقال صلى الله عليه وسلم لأصحابه: لو استقبلت من أمري ما استدبرت لفعلت كما فعلت، لكني سقت الهدى وقرنت، اس موضوع پر اس سے زیادہ صریح روایت نہیں ہو سکتی جس میں آپ نے خود تصریح فرمادی کہ میں نے قرآن کیا ہے۔

(۱۰) مسند احمد میں حضرت انسؓ کی روایت میں بھی "ولكني سقت الهدى وقرنت الحج والعمرة" کے الفاظ مروی ہیں۔

(۱۱) صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ ائمہ المؤمنین حضرت حفصہؓ کے بارے میں نقل کرتے ہیں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

نقل کی ہے وہ فرماتے ہیں "كنت قريب عهد بنصرانية، فأسلمت ثم أدت الحج، فأنت رجل من قومي يقال له أديم التغلبي، فأمرني أن أقرن" وأخبرني أن النبي صلى الله عليه وسلم قرن "فمررت بزيد بن صوحان وسلمان بن ربيعة، فقالا لي: لأنك أضل من بعيرك، فوقع في نفسي من ذلك، فمررت على عمر، فسألته فقال: هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم" كنز العمال (ج ۵ ص ۸۵ و ۸۶) القرآن - رقم ۶۸۵ -

مُصَنِّب بن معبد کی روایت الفاظ کے فسق کے ساتھ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۵)، باب فی القرآن (سنن نسائی ج ۲ ص ۱۳)، باب القرآن (أورسن بن ماجہ ص ۲۳)، باب من قرن الحج والعمرة (میں بھی مروی ہے ۱۲ مرتباً الشرح حاشیہ صفحہ ۱۷۰) :

سہ پوری روایت اس طرح ہے "وعن أنس بن مالك قال: خرجنا نصرنا بالحجة صراخاً، فلما قدمنا مكة أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نجعلها عمرة وقال: لو استقبلت من أمري ما استدبرت لجعلتها عمرة ولكن سقت الهدى وقرنت الحج والعمرة" علامہ مہتمیؒ جمع الزوائد میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "رواه أحمد وأبو يعلى والطبرانی في الأوسط، وفيه أبو أسامة الصيقلي، ولم أجده من روى عنه غير أبي إسحاق" (ج ۳ ص ۲۳) باب فی القرآن وغیرہ وحجۃ النبیؐ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتباً عنہ

سہ (ج ۱ ص ۲۱۳) باب التمتع والإقران والإفراد بالحج - و (ج ۱ ص ۲۳۳) باب من لبس رأسه عند الإحرام والحلق - ۱۲

شافعیہ ان روایات کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے شروع میں تو افراد کا احرام باندھا تھا، لیکن بعد میں آپ نے اس کے ساتھ عمرہ کو شامل کر کے قرآن فرمایا تھا، اس بنا پر نہیں کہ قرآن افضل تھا بلکہ اس بنا پر کہ اس سے اہل جاہلیت کے ایک عقیدہ کی تردید مقصود تھی جو اشہر حج میں عمرہ کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور اسے افجر الفجر قرار دیتے تھے، ان کا یہ مقولہ مشہور تھا "اذا بوا الدبر وعظا الاثر وانسلخ صفر، حلت العمرة لمن اعتمر" چنانچہ اس عقیدہ کی تردید کے لئے آپ نے حج اور عمرہ کو جمع فرمایا۔

۱۔ کسافی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵) باب فی الافراد والقرآن۔ والمعارف للنووی (ج ۶ ص ۲۴۵) ۱۲ م

۲۔ پھر ادخال عمرہ علی الحج کے بارے میں دو قول ہیں، ایک جواز کا اور ایک عدم جواز کا، علامہ نووی شرح المہذب میں لکھتے ہیں "وعلى الأصح لا يجوز لنا، وجاز للنبي صلى الله عليه وسلم تلك السنة للحاجة"

علامہ بزدئی فرماتے ہیں "وانما اضطر الشافعية الى القول بذلك (أى الى ذلك التوجيه) لكثرة الروايات في قرآنه صلى الله عليه وسلم حتى لا يمكن لهم إنكارها، ثم قالوا بإدخاله صلى الله عليه وسلم العمرة على الحج، مع أن الروايات الصريحة في قرآنه صلى الله عليه وسلم من بدء الأمر آتية عن تأويلهم كل الإباء، والعجب من مثل الحافظ ابن حجر حيث سائر الشافعية في تأويلهم وأغض عن كثير من الروايات وهذا بعيد عن مثله"۔
دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۵) ۱۲ مرتب

۳۔ جاہلیت کا یہ مقولہ صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں منقول ہے، حضرت ابن عباسؓ اہل جاہلیت کا حال بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "كانوا يرون أن العمرة في أشهر الحج أفجر الفجر في الأرض ويجعلون المحرم صفر ويقولون "إذا بوا الدبر وعظا الاثر وانسلخ صفر حلت العمرة لمن اعتمر" قدم النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه صبيحة رابعة مهلين بالحج وأمرهم أن يجعلوها عمرة فتعظم ذلك عندهم، فقالوا: يا رسول الله! أتى المحل؟ قال: حل كله" (ج ۱ ص ۲۱۲، باب التمتع والإفراد بالحج)

روایت میں مذکور جاہلیت کے اس مقولہ کا مطلب یہ ہے کہ حج کی مشقت کے دوران اونٹوں کی پیٹھوں پر جو پالانوں کی وجہ سے زخم پڑ گئے تھے حج سے واپسی کے بعد جب وہ زخم مندمل ہو جائیں اور وہاں بال اُگنے لگیں اور زخموں کے نشانات ختم ہو جائیں اور صفر کا ہیبت ختم ہو جائے (یعنی وہ محرم جس کو انہوں نے صفر قرار دیا تھا ختم ہونے کے بعد اصل صفر شروع ہو جائے) گویا اشہر حرم ختم ہو جائے اس وقت عمرہ جائز ہو جاتا ہے ۱۲ مرتب

لیکن یہ تاویل روایات پر منطبق نہیں ہوتی، اس لئے کہ متعدد روایات سے یہ ثابت ہے کہ آپؐ نے ابتدا ہی سے قرآن کا احرام باندھا تھا، جیسا کہ حضرت انسؓ، حضرت براء بن عازبؓ اور حضرت علیؓ کی روایات سے معلوم ہوتا ہے، نیز حضرت ام سلمہؓ کی روایت ”أهتوا يا آل محمد بعمره في حجة“ بھی اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپؐ نے ابتداء ہی سے قرآن کے لئے فرمایا تھا۔

شافعیہ کا ایک استدلال اس سے بھی ہے کہ حضرت عمرؓ قرآن سے منع کیا کرتے تھے، کما سیاق فی ”باب ما جاء في التمتع“۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کا منشا قرآن سے روکنا نہیں تھا بلکہ نبیؐ سے ان کا منشا نسخ الحج إلى العمرة سے روکنا تھا وسیاقی تفصیلہ، إنشاء الله فی ”باب ما جاء في التمتع“۔

ربا جانبلہ کا یہ استدلال کرنا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع کی تمتا فرمائی تھی، سو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تمتا اس بنا پر نہیں تھی کہ تمتع افضل تھا، بلکہ چونکہ اہل عرب میں یہ شہور تھا کہ اشہر حج میں عمرہ کرنا جائز نہیں تو جب آپؐ نے لوگوں کو عمرہ کے بعد احرام کھولنے کا حکم دیا تو بہت سے لوگوں نے قدیم رسم کے مطابق اس کو ناپسند سمجھا اور اس ناپسندیدگی کا اظہار انہوں نے ان الفاظ سے کیا ”أُنْطَلِقُ إِلَى مَنَى وَذَكَرْنَا نَقَطْرًا“ اس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر میں ہدی نہ لاتا اور تمتع کرتا تو اچھا تھا ”ما کران کے

۱۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۲۵) باب فی القرآن وحجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

۲۔ سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۳) باب القرآن - و (ج ۲ ص ۱۳) باب الحج بغیرنية یقصدہ الحرمہ ۱۲ م

۳۔ شرح معانی الآثار (۱ ص ۳۲) باب ما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بہ محرمًا فی حجة الوداع ۱۲ م

۴۔ قال الشیخ البیہقی فی المحارف (۶ ص ۲۹) :

ثم ما تكلف البيهقي في تأويلات روايات القرآن في سنته فقد أبا عنها كبار اهل مذهبه كالنوى والتقي السبكي وابن حجر وغيرهم بل سماها المحافظ ابن حجر تغتفاً، والمحافظ علاء الدين قد كشف عن تصفه وأجابه بما شفى وكفى -

و من ضعف مذهب إمامه في المسألة جمع عنها مثل المزني وابن المنذر وأبو اسحق المروزي من قدماء أتباعه والتقي السبكي من متأخريهم، واضطر مثل النووي وابن حجر وغيرهما من النافعية والفاضي عياض من المالكية إلى القول بانتهاء أمره صلى الله عليه وسلم إلى القرآن ۱۲ مرتب

۵۔ کما فی روایة أبی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۲۹) باب فی أفراد الحج - ادرج مسلم (ج ۱ ص ۳۹۲)، باب بیان وجوه الإحرام إلخ) میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فأقضى عرفه تقطرمذا كبرنا المنى“ ۱۲ مرتب

خیالِ باطل کی تردید ہو سکتی۔

افضلیتِ قرآن کی وجہ ترجیح | پھر افضلیتِ قرآن کی کچھ اور بھی وجہ ترجیح ہیں۔

- ① قرآن کی روایات افراد کی روایات کے مقابلہ میں عددًا زیادہ ہیں۔
- ② جن صحابہ کرامؓ سے افراد مروی ہے ان سے قرآن بھی مروی ہے جیسے حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ وغیرہ، لیکن ایسے صحابہ کرام متعدّد ہیں جن سے صرف قرآن مروی ہے افراد نہیں مثلاً حضرت انس، حضرت عمران بن حصین اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہم وغیرہ
- ③ افراد کی احادیث تمام تر فعلی ہیں لیکن قرآن کی احادیث فعلی بھی ہیں اور قولی بھی، اور قولی فعلی کے مقابلہ میں راجح ہوتی ہے۔
- ④ افراد کی روایات میں بآسانی تاویل ہو سکتی ہے اور وہ یہ کہ قارئین کے لئے صرف "تبیخ بحجة" کہنا بھی جائز ہوتا ہے تو جن حضرات صحابہ نے صرف "لتبیخ بحجة" سنا انہوں نے آپؐ کے احرام کو افراد سمجھا اور اسی کے مطابق روایت کر دیا بخلاف قرآن کے کہ اس کی روایات میں تاویل ممکن نہیں۔
- ⑤ کسی بھی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت نہیں کہ آپؐ "افردت" یا "تمتعت" فرمایا ہو، لیکن حضرت ہزار بن عازبؓ اور حضرت انسؓ کی روایات میں "قرنت" کی تصریح موجود ہے کما یثبت۔

⑥ قرآن میں مشقت زیادہ ہے، اس لئے بھی وہ افضل ہے۔ بخلاف تمتع اور افراد

لے اس جواب کی تائید سنن ابی داؤد کی روایت کے اگلے الفاظ سے بھی ہوتی ہے "فبلغ ذلك (أی انکادھم للعلی) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال: لو أنّی استقبلت من أمری ما استبدت ما تہدیت ولولا أن معی الہدی لأضللت" (ج ۱ ص ۲۲) باب فی أفراد الحج ۱۲ مرتب

لے چنانچہ بخاری کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے "قالت عائشہ یا رسول اللہ: یصدّ الناس بنسکین و أصدر بنسک قیل لها: انتظری، فاذا طهرت فاخرجی إلى التعمیم فأهلّ ثم ائتینا بمکان کذا و لکنھا (وفی نسخة ولكنھ) علی قدر نفقتک أو نصبک" (ج ۱ ص ۲۲) أبواب العمرة، باب أحوال العمرة علی قدر النصب معلوم ہوا کہ حج و عمرہ کی فضیلت مشقت کے بقدر ہے اور مشقت طویل احرام کی وجہ سے یقیناً قرآن ہی میں زیادہ ہے۔

نیز ایک روایت میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا "فما الحج؟" تو آپؐ نے ارشاد فرمایا "الشعث التفل" (پراگندہ بال اور سیلا کچلا) دیکھئے ابن ماجہ ص ۱۱۱ باب ما یجب الحج (یعنی اصل ماجہ وہ ہے جو حج کی مشقت اٹھاتے ہوئے پراگندہ حال اور سیلا کچلا ہو چکا ہو اور طویل احرام کے باعث قارن کے حق میں اس کا زیادہ امکان ہے ۱۲ مرتب معنی عندہ

کے، کہ ان میں اتنی مشقت نہیں۔

حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی معروف حدیث ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ: أَيُّ الْحَجِّ أَفْضَلُ؟ قَالَ الْحَجُّ وَالشَّجَرُ؛" یعنی جس حج میں تلبیہ اور قربانی زیادہ ہو وہ افضل ہے، قرآن میں تلبیہ بھی زیادہ ہوتا ہے اور قربانی بھی واجب ہوتی ہے بخلاف تمتع کے، کہ اس میں تلبیہ زیادہ ہیں ہوتا اور بخلاف افراد کے کہ اس میں قربانی واجب نہیں ہوتی۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم وأحكم

باب ماجاء في التمتع

"عن محمد بن عبد الله بن الحارث بن نوفل أنه سمع سعد بن أبي وقاص والضحاك بن قيس وهما يذكران التمتع بالعمرة إلى الحج، فقال الضحاك بن قيس: لا يصنع ذلك إلا من جمل أمر الله تعالى، فقال سعد: بشئ ما قلت يا ابن أخي، فقال الضحاك: فإن عمر بن الخطاب قد نهى عن ذلك؛" حضرت عمر فاروق نیز حضرت عثمان غنی کے بارے میں یہ ثابت ہے کہ وہ قرآن اور

۱۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۲)، باب ماجاء فی فضل التلبیة والنحر واللفظ له۔ و سنن ابن ماجہ ص ۱۲۰ باب رفع الصوت بالتلبیة۔

العجۃ: هو رفع الصوت بالتلبیة، والشجر: هو سيلان دم الهدى والأضاحی ۱۲ مرتب
۲۔ علامہ بخاری نے قرآن کی افضلیت کی ایک وجہ ترجیح یہ بیان کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کافران "دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة" (سنن ترمذی)۔ (ج ۱ ص ۱۴۲)۔ باب منه، بعد باب ماجاء فی العمرة أو أجابة هي أم لا) کا تقاضا یہ ہے کہ عمرہ حج کا جز ہو، وذلك لا يكون (لا بالقران)۔ معارف (ج ۶ ص ۲۹۷)

علامہ ابن القيم نے قرآن اور روایات قرآن کی ایک وجہ ترجیح یہ بیان کی ہے: "أَنَّ رُكُوعَ الْإِفْرَادِ لَرْبَعَةٍ: عَائِشَةَ، وَابْنَ عُمَرَ، وَجَابِرَ، وَابْنَ عَبَّاسٍ. وَالْأَرْبَعَةُ رُكُوعُ الْقُرْآنِ، فَإِنْ صَرْنَا إِلَى تَسَاقُطِ رَوَايَاتِهِمْ سَلِمَتْ رَوَايَةُ مَنْ عَدَاهُمْ لِلْقُرْآنِ عَنْ مَعَارِضٍ، وَإِنْ صَرْنَا إِلَى التَّجْزِيعِ وَجِبَ الْأَخْذُ بِرَوَايَةِ مَنْ لَمْ تَضْطَرْبِ الرُّوَايَةُ عَنْهُ، وَلَا اخْتَلَفَتْ كَالْبَرَاءِ وَأَنْسَ وَعُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ وَعُمَرَانُ بْنُ حَصِينٍ وَحَنْصَةُ وَمَنْ مَعَهُمْ مَنْ تَقَدَّمَ زَادَ الْعَادَ (ج ۱ ص ۲۲۷) فصل في أَعْذَارِ الَّذِينَ وَهَمُوا فِي صِفَةِ حَجَّتِهِ۔

قرآن اور روایات قرآن کی مزید وجہ ترجیح کیلئے دیکھئے "معارف السنن" (ج ۶ ص ۲۸۹ و ۲۹۰) اور زاد المعاد فی ہدی خیر العباد (ج ۱ ص ۲۲۷ و ۲۲۸) فصل في أَعْذَارِ الَّذِينَ وَهَمُوا فِي صِفَةِ حَجَّتِهِ ۱۲ مرتب عنی عند

۳۔ الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۲۷۸) كتاب مناسك الحج، باب التمتع ۱۳ م

تمتع سے منع فرمایا کرتے تھے۔

علامہ نوویؒ نے تو اس نہی کو نہی تنزیہ پر محمول کرتے ہوئے فرمایا کہ چونکہ ان دونوں حضرات کے نزدیک افراد افضل تھا اس لئے قرآن اور تمتع سے منع فرمایا کرتے تھے گویا ان کے نزدیک یہ حج افراد کی افضلیت کی دلیل ہے۔

لیکن حنفیہ نے حضرت عمرؓ وغیرہ کی نہی کی متعدد توجیہات کی ہیں، ایک یہ کہ دراصل وہ ایک سال میں حج اور عمرہ دونوں کے لئے مستقل سفر کرنے کو تمتع اور قرآن کے مقابلہ میں افضل قرار دیتے تھے اور یہ صورت حنفیہ کے نزدیک بھی یقیناً افضل ہے۔ یہ توجیہ نہی عن التمتع اور نہی عن القرآن دونوں سے متعلق ہے۔

اس توجیہ کی تائید مسلم کی روایت سے ہوتی ہے جس میں حضرت عمرؓ فرماتے ہیں ”فانفصلوا احجکم من عمراتکم فانہ اتم لحجکم و اتم لعمرتکم“ اور اس سے بھی زیادہ سترح مسنف ابن ابی شیبہ کی روایت ہے ”ان اتم لحجکم و عمرتکم ان تنشؤا کل منہما سفراً“

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ نہی عن القرآن اور نہی عن التمتع دونوں کی علیحدہ علیحدہ وجہ ہے۔ نہی عن القرآن کی وجہ تو یہ تھی کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک اگر ایک انسان ایک سال میں دو سفر کرے ایک مستقلاً حج کے لئے اور دوسرا مستقلاً عمرہ کے لئے تو ان کے نزدیک یہ صورت قرآن اور تمتع سے زیادہ

۱۷ حضرت عمرؓ کا منع فرمانا تو روایت باب سے ثابت ہو ہی چکے، اور حضرت عثمانؓ کا منع فرمانا صحیحین کی روایت سے ثابت ہے، چنانچہ بخاری میں روایت ہے ”عن مروان بن الحکم قال: شهدت عثمان وعیناً وعثمان یمنی عن المتعة وأن یجمع بینہما، فلما رأی علیؓ اهل بہما لبیک بعمرۃ وحجۃ قال: ما کنت لأحد سۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم لقول أحد“ (ج ۱ ص ۱۲۱) باب التمتع والقرآن والافراد بالحج۔ اور مسلم میں سعید بن السیبؒ سے مروی ہے ”قال: اجتمع علیؓ وعثمان بعسفان، فكان عثمان یمنی عن المتعة“ (ج ۱ ص ۱۲۱)

باب جواز التمتع ۱۲ مرتب

۱۸ دیکھئے شرح نوویؒ علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۲۱) باب جواز التمتع ۱۲ م

۱۹ معارف السنن (ج ۱ ص ۲۹۵) ۱۲ م

۲۰ (ج ۱ ص ۲۹۵) باب بیان وجوہ الإحرام ۱۲ م

۲۱ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۱۱) باب التمتع والقرآن والافراد بالحج ۱۲ م

۲۲ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۲۹۵ تا ۳۰۲) ۱۲ م

افضل ہے اور ظاہر ہے کہ یہ صورت حنفیہ کے نزدیک بھی افضل ہے، لیکن جو شخص سال میں دو سفر کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو اس کے لئے بھی حضرت عمرؓ کے نزدیک قرآن میں کوئی کراہت نہ تھی، بلکہ اُسے تمتع اور افراد سے افضل سمجھتے تھے جیسا کہ طحاویؒ میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ظاہر ہوتا ہے، وہ فرماتے ہیں: یقولون: إن عمر نفى عن المتعة، قال عمر: لو اعقرت في عام مرتين شر حجة لجعلتها مع حجتی "اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ تو قرآن کی تمنا کیا کرتے تھے پھر پھلا یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ اس سے روکیں، لہذا ان کی یہی کا مطلب یہی ہے کہ قرآن ویسے تمتع اور افراد سے افضل ہے لیکن ایک صورت اس سے بھی افضل ہے لہذا اس کے بجائے اُس صورت کو اختیار کرنا چاہئے یعنی ایک سال میں حج کے لئے مستقل سفر کیا جائے اور عمر کے لئے مستقل، ولا خلاف فیہ۔

اور نہ ہی عن التمتع کی وجہ یہ مشہور ہے کہ حضرت عمرؓ رضی اللہ عنہ مکہ مکرمہ میں حلال ہونے کے بعد عین حج کے موقع پر احرام باندھنے کو اچھا نہیں سمجھتے تھے، اور یہ ایسا ہی تھا جیسا کہ بعض صحابہ کرامؓ نے حجة الوداع کے موقع پر اس کی

لہ جیسا کہ امام محمدؒ فرماتے ہیں: "قال محمد: يعتمر الرجل ويرجع إلى أهله ثم يحج ويحج إلى أهله فيكون ذلك في سفرين أفضل من القرآن، ولكن القرآن أفضل من الحج مفرداً والعمرة من مكة ومن التمتع والحج من مكة، لأنه إذا قرن كانت عمرته وحجته من بلدٍ وإذا تمتع كانت حجته مكية وإذا أفرد بالحج كانت عمرته مكية فالقرآن أفضل، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله والعامة من فقهاءنا" مؤطا امام محمد (رضہ)
باب القرآن بين الحج والعمرة ۱۲ مرتب عنہ

۱۷ (ج ۱ ص ۲۱۰) باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم به محرمًا في حجة الوداع ۱۲ م
۱۸ امام طحاوی نے مذکورہ روایت دو سندوں سے ذکر کی ہے

(۱) حد ثنا سليمان بن شعيب قال: ثنا عبد الرحمن بن زياد قال: ثنا شعبه عن سلمة بن كهيل قال: سمعت طاووسًا يحدث عن ابن عباس

(۲) حد ثنا حسين بن نصر قال: ثنا أبو نعيم قال: ثنا أبو نعيم قال: سمعت عن سلمة عن طاووس عن

ابن عباس ۱۲ م

لکہ اس کی تائید مسلم کی روایت سے ہوتی ہے "عن أبي موسى أنه كان يفتي بالمتعة، فقال له رجل: رويدك ببعض فتياك، فأنت لا تدري ما أحدث أمير المؤمنين في الشك بعد حق لقيه بعد فسأله، فقال عمر: قد علمت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد فعله وأصحابه ولكن كرهت أن يظنوا مفسرين بهن في الأثر ثم يروون في الحج تقدره وسهم" (ج ۱ ص ۲۱۰) باب جواز تعليق الإحرام ۱۲ مرتب

کراہیت کا اظہار کرتے ہوئے کہا تھا "أُنْطَلِقُ إِلَىٰ مَنْىٰ وَذَكَرْنَا قَطْرًا"
لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کیسے محض اپنی رائے سے تمتع کو مکروہ سمجھتے تھے حالانکہ وہ جانتے
تھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع کا حکم دیا تھا

اس لئے احقر کے نزدیک سب بہتر وجہ وہ ہے جو علامہ عثمانیؒ نے اعلیٰ السنین میں بیان فرمائی
ہے کہ درحقیقت حضرت عمرؓ تمتع اصطلاحی سے منع نہ فرماتے تھے بلکہ وہ "فسخ حج الی العمرہ" سے روکتے تھے
جس کی تفصیل یہ ہے کہ حجة الوداع کے موقع پر جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو دیکھا کہ وہ اپنے عقیدہ
جاہلیت کی بنا پر شہر حج میں عمرہ کو مکروہ سمجھتے ہیں تو آپؐ نے اُن صحابہ کرام کو جنہوں نے اُن افراد کو رکھا تھا،
یا بغیر سوق ہدی کے قرآن کا احرام باندھا ہوا تھا حکم دیا کہ فسخ حج الی العمرہ پر عمل کرتے ہوئے طواف سعی کے
بعد حلال ہو جائیں تاکہ شہر حج میں عمرہ کی کراہیت سے منعلق عقیدہ جاہلیت کی تردید ہو سکے، چنانچہ حضرت جابرؓ
کی طویل روایت میں مروی ہے کہ آپؐ فرمایا "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ لَيْسَ مَعَهُ هَدًى فَلْيَحْلِلْ وَلْيَجْعَلْهَا
عُمْرَةً"

لیکن فسخ حج الی العمرہ کی یہ صورت صحابہ کرامؓ کے ساتھ خاص تھی اور ان کے لئے بھی صرف اسی
سال مصلحتہ جائز کی گئی تھی جیسا کہ سنن ابی داؤد کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے "عَنْ سَلِيمِ بْنِ الْأَسَدِ
أَنَّ أَبَا ذَرٍّ كَانَ يَقُولُ فِي مَنْ حَجَّ ثُمَّ فَسَخَهَا بِعُمْرَةٍ : لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ إِلَّا لِلرَّكَبِ الَّذِينَ كَانُوا مَعَ
رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" نیز سنن نسائی میں حضرت بلال بن الحارثؓ کی روایت سے بھی
یہی معلوم ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں "قُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ . أَفَسَخَ الْحَجَّ لَنَا خَاصَّةً أَمْ لِلنَّاسِ عَامَّةً ؟
قَالَ : بَلْ لَنَا خَاصَّةً"

۱۔ سنن ابی داؤد (۱۵۱ ص ۱۷۱) باب فی إفراد الحج ۲۱۲

۲۔ جیسا کہ متعدد روایات سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم فرمانا معلوم ہوتا ہے، چنانچہ مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں مروی ہے
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں سے فرمایا "وَمَنْ لَمْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَهْدًى فَلْيُطِفْ بِالْبَيْتِ وَبِالصَّغَاوِ الْمُرُوءَةِ وَلْيَقْصِرْ وَلْيَحْلِلْ
ثُمَّ لِيَحْلِلْ بِالْحَجَّةِ وَلِيَهْدِ" (۱۵۱ ص ۱۷۱) باب وجوب الذم على المتمتع ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱۰ ص ۱۷۱) باب إفراد الحج والعمرۃ الخ ۲۱۲

۴۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۷۱) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۲۱۲

۵۔ (ج ۱ ص ۲۵۲ و ۲۵۳) کتاب الناسك، باب الرجل يهل بالحج ثم يجعلها عمرۃ ۲۱۲

۶۔ (ج ۲ ص ۱۷۱) کتاب الناسك، إباحة فسخ الحج بعمرۃ لمن لم يسبق الهدى ۲۱۲

۷۔ سنن ابی داؤد میں یہی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "قُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، فَسَخَ الْحَجَّ لَنَا خَاصَّةً أَوْ لِمَنْ بَعْدَنَا ؟
قَالَ : بَلْ لَكُمْ خَاصَّةً" (ج ۱ ص ۱۷۱) باب الرجل يهل بالحج ثم يجعلها عمرۃ ۲۱۲

فسخ الحج الی عمرہ کی یہ صورت اگرچہ خواص کے لئے تھی لیکن بعض لوگ یہ سمجھنے لگے کہ اس کا جواز تمام مسلمانوں کے لئے ہے، اس پر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تنبیہ فرمائی اور تمتع یا تمتعہ کے الفاظ کے ساتھ اس سے منع فرمایا،۔ واضح رہے کہ قرونِ اولیٰ میں یہ الفاظ متعدد معانی کے لئے استعمال ہوتے رہے ہیں جن میں سے ایک معنی تمتع اصطلاحی کے اور ایک فسخ الحج الی عمرہ کے بھی ہیں، کما ذکرہ الحافظ فی الفتح، چنانچہ مسلم شریف میں حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ کی روایت "کانت المتعة فی الحج لأصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم خاصة" میں "متعة فی الحج" سے مراد فسخ الحج الی عمرہ ہی ہے۔

خلاصہ یہ کہ جن روایات میں حضرت عمرؓ یا حضرت عثمانؓ غنیؓ سے نہی عن التمتع منقول ہے ان میں فسخ الحج الی عمرہ مراد ہے جس کا جواز حجة الوداع کے ساتھ خاص تھا، ورنہ تمتع اصطلاحی کے جواز میں ان میں سے کسی کو بھی شبہ نہ تھا۔ بالخصوص حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے تو تمتع کی تمتا مروی ہے، فرماتے ہیں "لو حججت لمتعت"

س ۲ (ج ۳ ص ۲۲۲) باب التمتع والقران والافراد بالحجة وفسخ الحج لمن لم یکن معه هدی۔ اس مقام پر لفظ تمتع کی تحقیق کرتے ہوئے حافظ فرماتے ہیں "أما التمتع فالمعروف أنه الاعتماد في أشهر الحج ثم التصلل من تلك العمرة والإحلال بالحجة في تلك السنة، قال الله تعالى: فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَيَطْلُقُ التَّمَتُّعُ فِي مَصْرِفِ التَّلَفِ عَلَى الْقِرَانِ أَيْضًا، قَالَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ: لِاخْتِلَافِ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ أَنَّ التَّمَتُّعَ الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: "فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ" أَنَّهُ الْأَعْتِمَارُ فِي أَشْهُرِ الْحَجِّ قَبْلَ الْحَجِّ۔ قَالَ: وَمِنَ التَّمَتُّعِ أَيْضًا الْقِرَانُ، لِأَنَّهُ تَمَتُّعٌ بِسُقُوطِ سَفَرِ النَّسْكَ الْآخَرِ مِنْ بَلَدِهِ، وَمِنَ التَّمَتُّعِ: فَسْخُ الْحَجِّ أَيْضًا إِلَى الْعُمْرَةِ الْآخِرَةِ ۱۲ مَرَّةً س ۱ (ج ۱ ص ۱۱۱) باب التمتع في الحج، مسلم ہی میں حضرت ابو ذرؓ کی ایک روایت اس طرح مروی ہے "کانت لنا رخصة یعنی المتعة فی الحج" ۲۱۲

س ۳ اور یہ بھی کیسے سکتا ہے جبکہ تمتع اصطلاحی کا جواز کتاب اللہ سے ثابت ہے، ارشادِ ربانی ہے "فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" سورہ بقرہ (آیت ۱۹۷ پ) اسی لئے حضرت سالم بن عبد اللہ کے بارے میں مروی ہے "أَنَّهُ سَأَلَ عَنْ نَهْيِ عُمَرَ عَنِ مَتَاعِ الْحَجَّةِ، قَالَ: لَا، أُبْعِدُ كِتَابَ اللَّهِ تَعَالَى؟" اور حضرت نافعؓ کے بارے میں مروی ہے "أَنَّهُ رَجُلًا قَالَ لَهُ: أُنْهَى عُمَرُ عَنْ مَتَاعِ الْحَجَّةِ؟ قَالَ: لَا، زَادَ الْمَعَادُ رَجُلًا مَنَعَهُ، فَصَلَّ فِي إِهْلَالِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْحَجَّةِ" بحوالہ مصنف عبد الرزاق

نیز سنن ابی داؤد میں حضرت عثمانؓ کے بارے میں سند صحیح کے ساتھ مروی ہے "عن إبراهيم التيمي عن أبيه قال: سئل عثمان عن متعة الحج، فقال: كانت لنا، ليست لكم" زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۵) ۱۲ مرتب

ثم لو حججت لمتعت^۱ - والله أعلم - وراجع لتفصيل البحث إعلال السنن (ج ۱ ص ۲۵۸) إلى ص ۲۶۰، باب أفراد الحج والعمرة، فإنه نُقِثَ في هذا الباب بما لا مزيد عليه.

لله ذكره الأثر في سننهم وغيره، كما في زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۵).

نیز زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۵) ہی میں مصنف مسد الرزاق کے حوالہ سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے "هذا الذي يمنع من أنه نهى عن المتعة؟ - يعني عمر - سمعته يقول: لو اعمرت ثم حججت لمتعت". علامہ ابن الاثیر جزئیؒ نے جامع الاصول (ج ۲ ص ۱۱۱، رقم ۱۳، التمتع وفسخ الحج) میں سنن نسائی کے حوالہ سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے "قال سمعت عمر يقول: والله، لا أنهاكم عن المتعة وإنها لفك كتاب الله ولقد فعلها رسول الله صلى الله عليه وسلم - يعني: العمرة في الحج - لكن سنن نسائي في مطبوعته نسخ من رواية "والله لا أنهاكم عن المتعة إلّا" کے الفاظ کے ساتھ مذکور ہے (دیکھئے ج ۲ ص ۱۵۱، التمتع) معلوم ہوتا ہے کہ علامہ ابن الاثیرؒ کے پاس سنن نسائی کا جو نسخہ تھا اس میں روایت "لا أنهاكم" کے الفاظ کے ساتھ مذکور تھی، روایت کے سیاق سے اُسی نسخہ کی تائید ہوتی ہے، اور اگر روایت کے الفاظ "لا أنهاكم" ہی مانے جائیں تب بھی روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ میں خاص متعہ یعنی فسخ الحج الی العمرة سے روکتا ہوں ورنہ متعہ اصطلاحی تو کتاب اللہ میں بھی موجود ہے اس سے روکنے کا کیا سوال؟ -

البتہ ایک روایت (جسے ہم دیکھتے بھی ذکر کر چکے ہیں) ایسی ہے جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ تمتع اصطلاحی کو ناپسند کرتے تھے اس میں حضرت عمرؓ فرماتے ہیں "قد علمت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد فعله وأصحابه ولكن كرهت أن يظنوا معرسين بهن في الأراك ثم يروحون في الحجرة تقطر دموعهم" مسلم (ج ۱ ص ۱۶)، باب جواز تعليق الإحرام، لیکن حقیقت یہ ہے کہ دو سبب دلائل کی روشنی میں یہ روایت بھی فسخ الحج الی العمرة ہی پر محمول ہے اور اس کا مفصل تسلی بخش جواب علامہ عثمانیؒ نے دیا ہے وہ اس روایت کے نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "قالوا: فقلوه: فعله النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه رأى أمر به، لأنه صلى الله عليه وسلم لم يفسخ حجه إلى العمرة قط، كما تظاهرت به الأحاديث، ولكن كرهت إلّا" يدل على أنه كان ينكر التمتع المعروف قلنا: إنه اطلق الكراهة وأراد التصرير، وكثيرا ما يطلق ذلك، ولم يكن يمنع بالرأى ما جوزه النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما تمسك لحرمة الفسخ، بقوله تعالى: "وَاتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ" ورأى أن ما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضي الله عنهم إنما كان لعلّة، وقد ارتفعت، وقوله: "ولكن كرهت أن يظنوا معرسين بهن في الأراك" ليس لعلّة النهي عن الفسخ، بل العلّة إنما هي في قوله تعالى: "وَاتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ" إلّا وذكر الكراهة إنما هو لتأييد النص بكونه موافقا للقياس" إعلال السنن (ج ۱ ص ۱۶)، باب أفراد الحج والعمرة إلّا ۱۱ مرتب عفاة الله

فقال سعد : قد صنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم“ اس سے یہ مراد نہیں کہ آپ نے تمتع اصطلاحی کیا تھا بلکہ یہاں تمتع سے حج بن الحج والعمرة یعنی قرآن مراد ہے کیونکہ کسی کے نزدیک بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تمتع نہیں تھے۔ البتہ حنابلہ کی ایک جماعت نے آپ کے تمتع ہونے کا دعویٰ کیا ہے۔ اور اس کی دلیل یہ پیش کی ہے کہ حضرت معاویہ فرماتے ہیں کہ میں نے کوہ مروہ کے قریب مشقص سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بالوں کا قصر کیا تھا۔ اور مروہ کے قریب قصر اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ آپ عمرہ کر کے حلال ہو گئے ہوں اور یہ صورت صرف تمتع ہونے میں ممکن ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت معاویہ کا یہ واقعہ حج سے متعلق نہیں بلکہ عمرہ بجرانہ سے متعلق ہے۔

لہ کا قالہ القاضي أبو يعلى وغيره - زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۲۳) فصل في أغلاط العلماء في عمر النبي صلى الله عليه وسلم وحجته ۱۲ م

لہ ہر بکسر الميم وإسكان الشين المعجمة وفتح القاف، قال أبو عبيد وغيره : هو نصل (بجمل السهم إذا كان طويلاً ليس بعريض، شرح صحيح مسلم نووی (ج ۱ ص ۲۲۳) باب جواز تقصير المعتمر ۱۲ م
لہ عن ابن عباس أن معاوية بن أبي سفيان أخبره قال : قصرت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بمشقص وهو على المروة - صحيح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۳) باب جواز تقصير المعتمر من شعره، كتاب الحج - وأخرجه أبو داود بفرق في اللفظ (ج ۱ ص ۲۲۳) باب في الإقران وأخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۲۳)، باب الملق والتقصير عند الإحلال، كتاب المناسك) وليس فيه ذكر المروة - ۱۲ مرتب

لکہ چنانچہ امام نووی اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں : ”وہذا الحديث محمول على أنه قصر عن النبي صلى الله عليه وسلم في عمرة الجعرانة، لأن النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع كان قادراً كما سبق أيضاً وثبت أنه صلى الله عليه وسلم حلق بمنى وفرق أبو طلحة رضي الله عنه شعره بين الناس، فلا يجوز حمل تقصير معاوية على حجة الوداع، ولا يصح حمله أيضاً على عمرة القضاء الواقعة سنة سبع من الهجرة لأن معاوية لم يكن يومئذ مسلماً، إنما أسلم يوم الفتح سنة ثمان، لهذا هو الصحيح المشهور، ولا يصح قول من حمله على حجة الوداع وزعم أنه صلى الله عليه وسلم كان متمتعاً لأن هذا غلط فاحش فقد تظاهرت الأحاديث الصحيحة السابقة في سلم غير أن النبي صلى الله عليه وسلم قيل له : ما شأن الناس حلقوا ولم تحل أنت ؟ فقال : إني لبنت رأسي وقلدت هدي فلا أحل حتى أخر الهدى“۔ وفي رواية : ”حتى أحل من الحج“ والله أعلم
نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۳) باب جواز تقصير المعتمر ۱۲ مرتب

لہذا اس سے آپ کے متمتع ہونے پر استدلال نہیں ہو سکتا۔

قرنہ : "وَأَوَّلُ مَنْ نَهَى عَنْهُ مُعَاوِيَةُ" اس روایت سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاویہ تمتع سے منع فرماتے تھے بلکہ وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے متمتع سے روکا۔

لیکن علامہ عثمانیؒ اعلیٰ استن میں اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ دراصل حضرت معاویہ کا مقصود حج متمتع سے روکنا نہ تھا بلکہ حضرت ابن عباسؓ کے فتوے کو رد کرنا مقصود تھا جو اس بات کے قائل تھے "من جاء مَهْلًا

لہ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ بعض کتب حدیث میں حضرت معاویہؓ کی مذکورہ روایت ایسے الفاظ کے ساتھ مروی ہے جن سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ عمرہ سے نہیں بلکہ حج ہی سے متعلق ہے، چنانچہ سنن ابی داؤد میں حسن بن علی کے طریق میں "أَمَا عَلِمْتُ أَنَّي قَصَرْتُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَشْقَصِ أَعْرَابِي عَلَى الْمَرْوَةِ" کے ساتھ "بحجته" کے الفاظ بھی مروی ہیں۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۲۵۱) باب فی الإقْرَانِ۔ اور مسند احمد میں یہ روایت "قیس بن سعد عن عطاء" کے طریق سے اس طرح مروی ہے "أَنَّ مُعَاوِيَةَ حَدَّثَ أَنَّهُ أَخَذَ مِنْ أَطْرَافِ شَعْرِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَيَّامِ الْعَشْرِ بِمَشْقَصِ مَعَى وَهُوَ مُحْرَّمٌ"۔ فتح الملہم (ج ۳ ص ۳۲۲) باب جواز تقصير المعتمر۔

اس کا جواب یہ ہے کہ زیادہ صحیح روایت صحیحین ہی کی ہیں جن میں اس قسم کی زیادتیاں مروی نہیں ہیں اور دوسری روایات معلول ہیں یا حضرت معاویہؓ کے وہم پر محمول ہیں، چنانچہ حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں "وَأَمَّا رَوَايَةُ مَنْ رَوَى فِي أَيَّامِ الْعَشْرِ فَلَيْسَتْ فِي الصَّحِيحِ، وَهِيَ مَعْلُولَةٌ أَوْ وَهْمٌ عَنْ مُعَاوِيَةَ، قَالَ قَيْسُ بْنُ سَعْدٍ: "رَوَايَتُهَا عَنْ عَطَاءٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْهُ" وَالنَّاسُ يَنْكُرُونَ هَذَا عَلَى مُعَاوِيَةَ، وَصَدَّقَ قَيْسٌ فَتَحْنُ نَحْلُفُ بِاللَّهِ أَنَّ هَذَا مَا كَانَ فِي الْعَشْرِ قَطُّ" زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۲۹) فصل فی قصعه صلى الله عليه وسلم وإحرامه۔ علامہ علی المتقی نے ابن جریر کی تہذیب الآثار کے حوالہ سے ایک روایت نقل کی ہے "عن جبیر بن مطعم قال: أُنْتِيتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْمَرْوَةِ فِي عِمْرَةٍ وَهُوَ يَقْصُ بِمَشْقَصٍ وَهُوَ يَقُولُ: دَخَلْتُ الْعِمْرَةَ فِي الْحَجِّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ" کنز العمال (ج ۵ ص ۸۵۵، رقم ۶۹۲۲) القرآن۔ اس روایت سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے متمتع فرمایا تھا۔ اس روایت کی سند کی احقر کو تحقیق نہیں، اگر یہ سند صحیح بھی ہو تب بھی ان روایات متواترہ یا مشہورہ کے مقابلہ میں حجت نہیں ہو سکتی جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حجة الوداع کے موقع پر صرف منیٰ ہی میں حلال ہوئے اس سے پہلے حلال نہیں ہوئے۔ لکھنا ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۲ الحدیث أخرجه النسائي بتغير في اللفظ، أنظر (ج ۲ ص ۵۱) كتاب مناسك الحج، التمتع ۱۲

۱۳ (ج ۱ ص ۲۵۱) باب أفراد الحج والعمرة الخ ۱۲

بالحجۃ، فإن الطواف بالبیت یصیرہ إلى عمرۃ شاء أو أبی۔^۱ یعنی جو شخص حج افراد کا احرام باندھ کر آئے تو طواف بیت اللہ سے فسخ حج الی عمرۃ ہو جائے گا وہ چاہے یا نہ چاہے، جب حجر ابی عباسؑ کا یہ فتویٰ مشہور ہوا اور اس کی وجہ سے لوگوں میں اضطراب پیدا ہوا تو حضرت معاویہؓ نے اس کی تردید کے لئے لوگوں پر زور دیا کہ وہ منہ حج افراد کا احرام باندھیں اور عمرہ کو اس کے ساتھ جمع نہ کریں نہ بصورت قرآن اور نہ بصورت تمتع، ان کا مقصود تمتع یا قرآن سے روکنا نہ تھا بلکہ اس مسئلہ کو واضح کرنا تھا کہ بغیر عمرہ کے حج افراد بلا کر بہت درست ہے۔ واللہ اعلم۔

باب مَا جَاءَ فِيهِمَا لَا يَجُوزُ لِلْمَحْرَمِ لِبَسِهِ

”لَا تَلْبَسُ الْقَمِيصُ وَلَا السَّرَاوِيلَ وَلَا الْبِرَانِسُ وَلَا الْعِمَامُ وَلَا الْخَفَاءُ

إِلَّا أَنْ يَكُونَ أَحَدٌ لَيْسَتْ لَهُ نَعْلَانِ فَلْيَلْبَسِ الْخَفَيْنِ وَلْيَقْطَعْهُمَا مَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ“ کعبین سے مراد وسط قدم کی ہڈی ہے نہ کہ ٹخنہ، اور مطلب یہ کہ ہڈی جوتے میں چھپی نہیں رہنی چاہئے متوجہ محمد و ہوا امام فی اللغة والفقه کلیہما۔

وَلَا تَلْبَسُوا شَيْئًا مِنَ الثِّيَابِ مِثْلَ التَّرَعْفَانِ وَلَا الْوَرَسِ وَلَا تَنْتَقِبِ الْمَرْأَةُ

الْحَرَامِ احرام کی حالت میں عورت کا چہرہ پر پائل طریقہ سے نقاب ڈالنا کہ وہ نقاب اس کے چہرہ سے

۱۔ رواہ عبد الرزاق عن معمر بن قتادة عن أبي الشعثاء عن ابن عباس، مکافی زاد المعاد (ج ۲ ص ۱۸۱) بتحقیق شعیب الأرئوط وعبد القادر الأرئوط۔

۲۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۸۱ و ص ۱۸۲) باب ما لا یلبس المحرم من الثیاب۔ و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۴۳ و ص ۳۴۴) کتاب الحج، باب ما یباح للمحرم بحج أو عمرۃ لبسه وما لا یباح۔ ۱۲ مرتب

۳۔ هکذا فی نسخنا الهندیة، و فی النسخة اللبنانیة (ج ۳ ص ۱۹۵ و ۱۹۶) التي حققها الشیخ محمد قادیان عبد الباقی ”لا تلبسوا قمص“ (بصیغ الجمع) وهکذا فی جامع الاصول (ج ۳ ص ۲۲۲ و ۲۲۳) تحت رقم ۱۲۹، کتاب الحج

النوع الأول فی اللباس ۱۲ مرتب

۴۔ یہ بُرَس کی جمع ہے، ایک لمبی ٹوپی عرب میں پہنی جاتی تھی، یا وہ لباس جس کا کچھ حصہ ٹوپی کی جگہ کام دے ۱۲ م

۵۔ راجع للتفصیل عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۶۲ و ۱۶۳) باب ما لا یلبس المحرم من الثیاب ۱۲ م

۶۔ ایک قسم کی نبات جو رنگائی و فیرو کے کام آتی ہے۔ اس سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۶۱) ۱۲ م

مس ہونے لگے جائز نہیں، البتہ نقاب اس طرح سے لٹکالینا کہ وہ چہرہ سے مس نہ ہو حضرت عائشہ کی حدیث سے ثابت ہے وہ فرماتی ہیں: "کان الركبان يسمرون بنا ونحن معمرات مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فإذا حاذوا بنا سدلت إحداها جلبها بها من رأسها على وجهها فإذا جاوزونا كشفناها" معلوم ہوا کہ اجانب کی موجودگی میں اس طریقہ سے نقاب لٹکالینا کہ وہ چہرہ سے مس نہ ہو محرمہ کے لئے ضروری ہے۔ اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو مردوں پر غرض البصار واجب ہے۔

"ولا تلبس القفازين" حنفیہ کا مسلک بظاہر اس کے خلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک عورت کیلئے دستان پہننا جائز ہے۔ اور اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس میں "ولا تَنْقُبُ" سے لیکر ولا تلبس القفازين تک کا جملہ حضرت ابن عمرؓ کا اور ارج ہے جس کو محدثین نے تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ امام بخاری نے بھی اپنی صحیح میں کسی جگہ یہ روایت نقل کی ہے، لیکن ایک جگہ کے سوا کہیں یہ جملہ نقل نہیں کیا، اور جہاں نقل کیا وہاں اپنے متن سے اس کے اور ارج پر تنبیہ کر دی ہے۔ اس کے علاوہ اگر اس زیادتی کا مرفوع ہونا ثابت بھی ہو جائے تب بھی یہ کراہت تنزیہی پر محمول ہوگی۔ واللہ اعلم

سنة سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۵۴) باب فی المحرمة تغلی وجهها۔

امام محمد رحمہ اللہ اپنی مؤطا میں لکھتے ہیں: "ولا ينبغي للمرأة أن تنقب، فإن أرادت أن تغلي وجهها، فلتسدل الثوب سداً من فوق خمارها على وجهها وتجا فيه عن وجهها وهو قول أبي حنيفة والعامة من فقهاءنا" (ص ۲) باب ما يكره للمعمر أن يلبس من الثياب ۱۲ مرتب
 ۲۔ كذا في رد المحتار على الدر المختار (۲۵ ص ۱۹۰ و ۱۹۱) قبيل باب القرآن - وراجعہ للتفصيل - وفي إعلال السنن: "وقد ظفرت في مستند الشافعي بأثر صريح فيما قالوه وهو ما رواه عن سعيد بن سالم عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال: "تدلى عليهما من جلا بيبيها ولا تضرب به، قلت: "وما لا تضرب به؟" فأشار إلي كما تجلبب المرأة، ثم أشار إلى ما على خدها من الجلباب، فقال: لا تغطي فتضرب به على وجهها ولكن تسدله على وجهها كما هو سدولاً" الحديث (۱۴۰) وفيه سعيد بن سالم القلاح مختلف فيه حسن الحديث (ج ۱ ص ۱۰) باب ما لا يلبس المحرم وما لا يغطي من أعضائه ۱۲ مرتب
 ۳۔ أنظر للتفصيل منحة الخالق على بحر الرائق (ج ۲ ص ۳۲) باب الإحرام ۱۲ مرتب

۴۔ وتوضيحه أن حديث ابن عمر هذا أخرجه البخاري في صحيحه ما يزيد على عشرين مرات في العلم وفي الصلاة والمناسك واللباس، ولعمري ذكر هذه الزيادة فيها فهذا دليل على أنه لم يصح فيه هذه الزيادة مرفوعاً
 معارف استن (ج ۶ ص ۳۳۳) ۱۲ م

۵۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۴۸) باب ما ينهى من الطيب للمعمر والمحرمة - وراجع "المعارف" للتفصيل

باب ماجاء فی لبس السراويل والخفين للمحرم إذا لم يجد الإزار والتعلين

عن ابن عباس قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: المحرم إذا لم يجد الإزار فليلبس السراويل، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اس حدیث کے ظاہر پر غسل کرتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک محرم کو اگر ازار مہیا نہ ہو تو سہا ہوا پاجامہ پہن سکتا ہے اور اس کے پہننے سے فدیہ بھی واجب نہیں، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی سہا ہوا پاجامہ پہنتا جائز نہیں بلکہ اگر اس کے پاس شلوار موجود ہو تو پھاڑ کر اسے ازار بنا لے پھر پہنے اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو شلوار ہی پہن لے، لیکن اس صورت میں فدیہ ادا کرنا ضروری ہے۔ ہمارا استدلال ان مشہور روایات سے ہے جن میں محرم کو سہلے ہوئے لباس کے پہننے سے رد کیا گیا ہے۔ جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ ہمارے نزدیک لبس بالثمن پر محمول ہے۔

امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ سراویل کو پھاڑنے میں اضاعت مال ہے ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ اضاعت نہیں بلکہ کپڑے کو دوسرے طریقہ سے استعمال کرنا ہے۔ چنانچہ خود امام شافعیؒ اسی حدیث کے لگے جزم میں یہ تشریح کرتے ہیں یعنی "إذا لم يجد التعلين فليلبس الخفين" اس کے بارے میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خفین کو بعینہ پہنتا جائز نہیں بلکہ ان کو اس طرح کاٹنا چاہیے کہ وہ کعبین سے نیچے ہو جائیں جس طرح وہ اضاعت مال نہیں اسی طرح شق سراویل بھی اضا نہیں۔

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۵۶۳) کتاب اللباس، باب السراويل، ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۴۳) کتاب الحج، باب ما يباح للمحرم بختة أو عمرة لبسة وما لا يباح ۱۲ م
۲۔ روایات کے لئے دیکھئے جامع الاصول (ج ۳ ص ۲۵۵) الفصل الثاني في الإحرام، النوع الأول في اللباس ۱۲ مرتب

۳۔ راجع للتفصيل معارف السنن (ج ۶ ص ۲۳۶)

وذكر في المغني (ج ۲ ص ۳۰۱ و ۳۰۲) باب ما يتوقى المحرم وما أبيع له - مرتب) عدم الخلاف بين الأئمة الأربعة في جواز لبس السراويل عند عدم الإزار، إلا أنه قال: تجب الفدية عند مالكو وأبي حنيفة ولا فدية عند الشافعي وأحمد - كذا في المعارف (ج ۶ ص ۲۳۱) باب ما يجازيها لا يجوز للمحرم لبسة ۱۲ مرتب

واذا العیجد النعلین فلیلبس الخفین جمہور کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ خفین کو کعبین سے کاٹ کر جوتے کے طور پر استعمال کیا جائے، لیکن امام احمد اسے اس کے ظاہر پر محمول کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ جس کے پاس جوتے نہ ہوں تو وہ بند موزے بھی پہن سکتا ہے۔

جمہور کی دلیل پچھلے باب میں حضرت ابن عمر رضی کی روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لا تلبس القمیص ولا السراویل ولا البرانس ولا العائم ولا الخفاف إلا أن يكون أحد لیست له نعلان فلیلبس الخفین ولیقطعہما ما أسفل من الکعبین" اس میں بستر خفین کے ساتھ ما أسفل من الکعبین کی قید صراحتہً لگادی گئی ہے، لہذا حضرت ابن عباس رضی کی حدیث باب کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔ واللہ اعلم

باب ما یقتل المحرم من الدواب

”عن عائشة قالت : قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم :

خمس فواسق یقتلن في الحرم، الفأرة والعقرب والغراب والحديثا والكلب العقور“ بعض روایتوں میں ”حیة“ کا بھی ذکر ہے بلکہ بعض میں ”افعی“

۱۔ آنظر لتفصیل المسألة معارف السنن (ج ۶ ص ۳۳) ۱۲ م

۲۔ بالخصوص جبکہ حضرت ابن عمر رضی کی روایت حضرت ابن عباس رضی کی حدیث باب کے مقابلہ میں صحیح بھی ہے اور اس کے لئے مہین کی حیثیت رکھتی ہے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۳ و ۳۴) ۱۲

۳۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۶) ابواب العمر باب ما یقتل المحرم من الدواب، ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۸) باب ما یندب للمحرم وغیره قتله من الدواب فی الحرم والحرم ۱۲ م

۴۔ چنانچہ مسلم میں حضرت ابن عمر رضی سے مروی ہے ”قال حدثنی إحدى نسوة النبی صلی اللہ علیہ وسلم أنه کان یأمر بقتل الكلب العقور والفأرة والعقرب والحديثا والغراب والحیة“ (ج ۳ ص ۳۸) باب ما یندب للمحرم وغیره قتله من الدواب فی الحرم والحرم ۱۲ مرتب

اور بعض میں "ذنب" اور "نمر" کا بھی ذکر ہے۔ ترمذی کی اگلی روایت میں "التبج العادی" کا بھی ذکر ہے، اس اختلاف روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ علت قتل کا حکم ان جانوروں کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ تمام فواسق کے لئے ہے۔

پھر فواسق کے مفہوم میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک ان سے مراد غیر ماکول اللحم جانور ہیں چنانچہ وہ حرمت اکل کو "قتل کی علت جامعہ قرار دیتے ہیں۔ جبکہ حنفیہ اور مالکیہ ابتداء بالاذنی "کو علت قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک ہر وہ جانور مباح الدم ہے جو "ابتداء بالاذنی" کرتا ہو، اس کی تائید حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث بابت ہوتی ہے جس میں "یقتل المحرم التبج العادی" کے الفاظ مروی ہیں، "عادی" کے معنی "ظالم" کے ہیں۔ اور اس سے جواز قتل کی علت مستنبط ہوتی ہے کہ وہ "ظلم" اور ابتداء بالاذنی ہے، شاید یہی وجہ ہے کہ "کلب" کے ساتھ "العقور" کی قید لگائی گئی ہے اور "غراب" میں "البقع" کی

۱۔ کافی العمدۃ للعینی، وقال عیاض: جاء فی غیر کتاب مسلم ذکر الأفعی فصارت سبعا، وفيه نظرون الأفعی تدخل فی مستی الحیة، وروی ابن خنیمہ وابن المنذر، زیادة علی الخمس وهو الذنب والنمر، فتصیر بهذا الاعتبار تسعا، ولكن قال ابن خنیمہ عن الذہلی أن ذکر الذنب والنمر من قصید الراوی للکلب العقور (ج ۱۰ منہا) باب ما یقتل المحرم من الدواب ۱۲ مرتب

۲۔ کافی معارف السنن (ج ۶ منہا) ۱۲ م

۳۔ العقور: کاٹ کھانے والا۔ "الکلب العقور" سے کیا مراد ہے؟ اس کی مراد میں اختلاف ہے فقیل: هو الکلب المعروف، حکاه عیاض عن أبی حنیفة، والأوزاعی والحسن بن حی، وألحقوا به الذنب، وحمل زفر الکلب علی الذنب وحده، وذهب الشافعی والثوری وأحمد وجمهور العلماء إلی أن المراد کل مفترس غالباً، وقال مالک فی "الموطأ": کل ما عقر الناس وعدا علیهم وأخافهم مثل الأسد والنمر والفهد والذنب هو العقور، وكذا نقل أبو عبید عن سفیان، وقال بعضهم هو قول الجمهور، وقال أبو حنیفة: المراد بالکلب هنا الکلب خاصّة، ولا یلتحق به فی هذا

الحکم سوى الذنب۔ هذا ملخص ما فی "العمدة" (۵-۸۳) کذا فی معارف السنن (ج ۶ منہا) ۱۲ م

۴۔ الغراب الأبقع هو الذی فی صدره بياض کافی "الموعب" أو مخالط سواده بياض۔ کافی المحکم

أوفی بطنهم وظهوره بياض قاله أبو عمر، کافی العمدة، کذا فی معارف (ج ۶ منہا) ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی الحجامة للمحرم

”عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم“
اس حدیث کی وجہ سے امام ابو حنیفہ، سفیان ثوری، امام شافعی، امام احمد اور اسحق بن راہویہ
کا مسلک یہ ہے کہ محرم کے لئے پچھنے لگوانے میں کوئی حرج نہیں، جب تک کہ حجامت کی وجہ
سے بال نہ کاٹے جائیں، البتہ اگر پچھنے لگوانے کے لئے بال کاٹے گئے تو کفارہ یعنی فدیہ دینا پڑیگا۔
امام مالک کے ہاں اس مسئلہ میں تنگی ہے، چنانچہ ان کے نزدیک بغیر ضرورت شدیدہ
کے پچھنے لگوانے کی اجازت نہیں، وہ حدیث باب کو ضرورت پر محمول کرتے ہیں۔

واضح رہے کہ یہ ساری بحث محرم یعنی پچھنے لگوانے والے کے بارے میں ہے ورنہ حاکم
یعنی پچھنے لگنے والے کے حق میں امام مالک کے نزدیک بھی ممانعت نہیں ہے واللہ اعلم
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ بیہا کہ مسلم میں حضرت عائشہؓ کی روایت میں مروی ہے ”عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: خمس فواسق
يقتلن في المحل والحرم الحية والغراب الأبقع الزرقاء“ باب ما يندب للمحرم وغيره قتله عن الدواب في المحل والحرم
قال التلجي: ”هنا تسيد المطلق الروايات التي ليس فيها الأبقع، وبذلك قالت طائفة...
وطائفة رأوا جواز قتل الأبقع وغيره من الغرياز، ورأوا أن ذكر الأبقع إنما جرى لأنه الأغلب
ثم رد العيني وقال: الروايات المطلقة محمولة على هذه الرواية المقيدة، رواها مسلم، وذلك
لأن الغراب إنما أبيع قتله لكونه يبتدى بالأذى، ولا يبتدى بالأذى إلا الغراب الأبقع، والغراب
الأبقع لا يبتدى بالأذى، فلا يباح قتله كالعق و غراب الزرع“ كذا في معاني ابن (ج ۱ ص ۲۴) مرتب
۲۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۳۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحيحه (ج ۱ ص ۲۴) ابواب العمرة، باب الحجامة للمحرم،
ومسلم فی صحيحه (ج ۱ ص ۲۴) كتاب الحج باب جواز الحجامة للمحرم ۱۲ مرتب
۴۔ قال العيني: وقال قوم: لا يحتجم المحرم إلا من ضرورة، وروى ذلك عن ابن عمرو به
قال مالك، وحجة هذا القول أن بعض الرواة يقول: إن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم لضرر
كان به، رواه هشام بن حسان عن عكرمة عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ارغما
احتجم وهو محرم في رأسه لأذى كان به، ورواه حميد الطويل عن أنس رضي الله تعالى عنه قال:
احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم من وجع كان به“ عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۹۳) باب الحجامة للمحرم ۱۲ مرتب
۵۔ هذا كله ما خرد من العمدة للعيني (ج ۱ ص ۱۹۳) باب الحجامة للمحرم ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی کراہیۃ تزویج المَحْرَم

”إِنَّ السَّحْرَ لَا يَنْكِحُ وَلَا يُنْكَحُ“ نکاحِ محرم کا مسئلہ معرکہ الآراء و خلاقیات میں سے ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حالتِ احرام میں نکاح ناجائز اور باطل ہے۔ اسی طرح النکاح بھی جائز نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ حالتِ احرام میں النکاح بھی جائز ہے اور نکاح بھی، البتہ جماع اور دواعی جماع حلال ہونے کے وقت تک جائز نہیں ہے۔ ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیثِ بابِ ستم، ”إِنَّ الْمَحْرَمَ لَا يَنْكِحُ وَلَا يُنْكَحُ“

نیز حضرت ابو رافعؓ کی بھی حدیثِ باب سے ان کا استدلال ہے، وہ فرماتے ہیں ”تَزَوَّجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَيْمُونَةَ وَهُوَ حَلَالٌ وَبَنَى بِهَا وَهُوَ حَلَالٌ، وَكُنْتُ أَنَا الرَّسُولُ فِيمَا بَيْنَهُمَا“ اُن کا ایک استدلال یزید بن الاسم کی روایتِ باب سے بھی ہے جو حضرت میمونہ سے نقل کرتے ہیں ”قَالَتْ تَزَوَّجَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ حَلَالٌ“

۱۔ الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۵۳) كتاب النكاح باب تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته - وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۵۵) كتاب المناسك، باب المحرم يتزوج ۱۲ م

۲۔ كما في المعارف (ج ۱ ص ۲۲۵) وفيه: وإليه ذهب الليث والأوزاعي ويروى عن عمرو بن عبد الله بن عمر وزيد بن ثابت من الصحابة، وعن سعيد بن المسيب وسالم وقاسم من التابعين“ ۱۲ مرتب

۳۔ وإليه ذهب إبراهيم النخعي وسفيان الثوري وعطاء والحكم بن عتيبة وعكرمة ومسروق والقاسم بن محمد بن أبي بكر وأبو محمد وابن عبد الرحمن ومحمد بن أبي سليمان، وقال ابن حزم: أجازة

طائفة، مع ذلك عن ابن عباس، وروى عن ابن مسعود ومعاذ، ورواه الطحاوي عن أنس أيضا، هذا ملخص ما في "الجهل النقي" و"عمدة القاري" - كذا في معارف السنن (ج ۱ ص ۳۲۶) ۱۲ مرتب

۴۔ لم يخرج أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي، كذا قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي، سنن ترمذي (ج ۳ ص ۲، رقم الحديث ۵۱۴) ۱۲ م

۵۔ الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۵۳) كتاب النكاح، باب تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته - وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۵۵) كتاب المناسك، باب المحرم يتزوج، وابن ماجه

في سننه (ص ۲۵۳) كتاب النكاح، باب المحرم يتزوج ۱۲ م

حنفیہ کا استدلال اگلے باب (باب ما جاء في الرخصة في ذلك) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے "أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم"۔ جہاں تک حضرت عثمانؓ کی قولی حدیث "إن المحرم لا ينكح ولا ينكح" کا تعلق ہے سو حنفیہ کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ وہ کراہت پر محمول ہے۔ پھر ظاہر ہے کہ یہ کراہت بھی اس شخص کے لئے ہوگی جو نکاح کے بعد اپنے آپ پر قابو نہ پاسکے اور وطی میں مبتلا ہو جائے۔ زیادہ سے زیادہ اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے بیع وقت الذر ہے کہ وہ مکروہ ہے مگر منعقد ہو جاتی ہے۔ اسی طرح فی حالة الاحرام اس شخص کے لئے مکروہ ہوگا جسے وقوع فی الفتنہ کا اندیشہ ہو لیکن منعقد پھر بھی ہو جائے گا۔

اب اختلاف کا اصل مدار حضرت ميمونةؓ کے نکاح کے بارے میں اختلاف پر رہ جاتا ہے، ائمہ ثلاثہ نے ان روایات کو ترجیح دی ہے جن میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت ميمونةؓ کا نکاح آپؐ کے ساتھ حلال ہونے کی حالت میں ہوا تھا ان کے نزدیک ان روایات کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ وہ خود حضرت ميمونةؓ سے بھی مروی ہیں جو صاحب معاملہ ہیں

اس کے برخلاف حنفیہ نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت کو ترجیح دی ہے جس میں بحالت احرام نکاح کا ذکر ہے یہ تمام روایات پیچھے ذکر کی جا چکی ہیں

حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی وجہ ترجیح مندرجہ ذیل ہیں :-

۱۔ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۴) أبواب العمرة، باب تزويج المحرم - (ج ۲ ص ۲۷) كتاب النكاح باب نكاح المحرم و (ج ۲ ص ۲۷) كتاب المغازي، باب عمرة القضاء، وفيه : تزويج النبي صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو محرم وبني بها وهو حلال " ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۵۳ و ۲۵۴) كتاب النكاح، باب تحريم نكاح المحرم، والنسائي في سننه (ج ۲ ص ۲) كتاب المناسك، الرخصة في النكاح - (ج ۲ ص ۲) كتاب النكاح الرخصة في نكاح المحرم - وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۵۵) كتاب المناسك، باب المحرم يتزوج، والقرومي في سننه (ج ۱ ص ۳۳) باب ما جاء في الرخصة في ذلك - وابن ماجه في سننه (ص ۱۴) كتاب النكاح، باب المحرم يتزوج " مرتب عن

۲۔ كما في المعارج (ج ۶ ص ۳۳) وإعلام السنن (ج ۱ ص ۱۱) كتاب النكاح، باب جواز النكاح في حالة الإحرام ۱۱ م

۳۔ كما في الإجماع (ج ۱ ص ۱۲) م

۴۔ اور صاحب ہدایہ نے "لا ينكح المحرم ولا ينكح" کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ روایت وطی پر محمول ہے (لأن النكاح في معنى الوطء حقيقة وفي معنى العقد مجاز - هداية (ج ۲ ص ۳) كتاب النكاح - اس جواب کی تشریح کے لئے دیکھئے "البحر الرائق" (ج ۳ ص ۳) كتاب النكاح، فصل في المعتمات ۱۲ مرتب

① یہ روایت اصح مافی الباب ہے، اور اس موضوع کی کوئی روایت سند اس کے ہم پلہ نہیں ہے۔
 ② حضرت ابن عباسؓ سے روایت تواتر کے ساتھ مروی ہے۔ چنانچہ بیس زائد فقہاء تابعین اس کو حضرت ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں۔

③ حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے متعدد شواہد موجود ہیں۔ چنانچہ نثانی، طحاوی اور مسند بزار وغیرہ میں حضرت عائشہؓ سے بھی یہی مروی ہے کہ حضرت میمونہؓ سے آپ کا نکاح بحالت احرام ہوا تھا، حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اس روایت کی صحت کا اعتراف کیا ہے۔ نیز سنن دارقطنی میں حضرت ابوسریہؓ سے بھی اسی طرح مروی ہے۔ اس کی سند اگرچہ ضعیف ہے، لیکن حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ نیز عام شعبیؒ اور مجاہد کی مرسل روایات بھی

۱۔ یہی وجہ ہے کہ یہ روایت تمام صحاح ستہ میں مروی ہے، حوالے پیچھے ذکر کئے جا چکے ہیں ۱۲ م

۲۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (۶ ج ۲۵۱ و ۲۵۲) باب ما جاء من الرخصة في ذلك ۱۲ م

۳۔ تلاش بسیار کے باوجود احقر کو یہ روایت نسائی میں نہ مل سکی، اگرچہ علامہ بخاریؒ معارف السنن (۶ ج ۲۵۱) میں لکھتے ہیں: "علا أن ابن عباس لم ينفرد بذلك كما يقوله ابن عبد البر، بل وافقه أم المؤمنين عائشة عند النسائي والطحاوي والبخاري وابن حبان، وصححه ابن حبان، واعترف بصحته الحافظ في التتبع" (۹-۱۴۳) وروبه قول ابن عبد البر ۱۲ مرتبہ

۴۔ حدیث محمد بن خزيمة قال: ثنا معلى بن اسد قال: ثنا أبو عوانة عن مغيرة عن أبي الضحى عن مسروق عن عائشة قالت: تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض نسائه وهو محرم (ج ۱ ص ۲۷۱) کتاب النکاح باب نكاح المحرم ۱۲ مرتبہ

۵۔ عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج وهو محرم واحتجم وهو محرم۔ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد علامہ ہیثمی لکھتے ہیں: روى لها الطبرانی في الأوسط أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم، ورجال البزار رجال الصحيح۔ مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۶۱) کتاب النکاح، باب نكاح المحرم ۱۲ مرتبہ مثلاً صحیح ابن حبان اور معجم طبرانی اوسط، جن کے حوالے پچھلے حواشی میں ذکر کئے جا چکے ہیں۔

۶۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۲۷۱) باب تزويج المحرم۔ و (ج ۹ ص ۲۶۱) کتاب النکاح، باب نكاح المحرم قبيل باب

نبي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نكاح التتبع ۱۲ مرتبہ

۷۔ (ج ۴ ص ۲۶۱) رقم ۲۷۱ کتاب النکاح، باب المهر والنفقة: تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو محرم ۱۲ مرتبہ
 ۸۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: وأما حديث أبي هريرة أخرجه الدارقطني، وفي إسناده كامل أبو العلاء وفيه ضعف لكنه يعتضد بحديثي ابن عباس وعائشة، فتح الباری (ج ۹ ص ۲۶۱) باب نكاح المحرم ۱۲ م

حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی شاہد ہیں، اس کے علاوہ طحاوی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت انسؓ کی روایات سے بھی حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی تائید ہوتی ہے۔

(۴) اصحاب سیر و تواریخ کی تصریحات سے بھی حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کی تائید ہوتی ہے کیونکہ ابن ہشامؒ، محمد بن اسحقؒ اور ابن سعدؒ وغیرہ نے یہ واقعہ جس طرح بیان کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرہ القضاء کے سفر میں سرف کے مقام پر پہنچ کر حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا جبکہ آپ محرم تھے، پھر عمرہ سے واپس آتے ہوئے سرف ہی کے مقام پر آپ نے بنا فرمائی جبکہ آپ حلال ہو چکے تھے۔

(۵) حضرت ابن عباسؓ کی روایت اس لئے راجح ہے کہ طبقات ابن سعدؒ کی تصریح کے مطابق ان کے والد حضرت عباسؓ اس نکاح کے عاقد تھے، حضرت میمونہؓ کے اولیاء میں سے اس وقت کوئی موجود نہ تھا، اس لئے حضرت عباسؓ نے حضرت میمونہؓ کی طرف سے عقد کیا تھا، لہذا عقد نکاح کے وقت اور مقام کے بارے میں حضرت عباسؓ اور ان کے صاحبزادہ سے زیادہ کوئی واقف

نہ چنانچہ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: "و له شاهد من مرسل عامر الشعبي ومن مرسل مجاهد، كلاهما عند ابن أبي شيبة معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۹ و ۲۶۰)"

لیکن یہ دونوں شواہد احقر کو مصنف ابن ابی شیبہ میں تلاش کے باوجود نہ مل سکے ۱۲ مرتب

کہ چنانچہ طحاوی میں حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں حضرت ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں: "ان ابن مسعود کان لا يرى بأبسا أن يتزوج المحرم" اور حضرت انسؓ کے بارے میں حضرت عبداللہ بن محمد بن ابی بکرؒ فرماتے ہیں: "قال: سألت أنس بن مالك

عن نكاح المحرم، فقال: لا بأس به هل هو إلا كالبيع" (ج ۱ ص ۳۴) باب نكاح المحرم ۱۲ مرتب

کہ السيرة النبوية لابن هشامؒ علی هامش الروض الأنف للسبيلي (ج ۲ ص ۲۵۵) عمرہ القضاء

کہ حوالہ بالا ۱۲ م

۵۵ چنانچہ طبقات میں ابن سعدؒ فرماتے ہیں: "وتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بسرف على عشرة أميال من مكة وكانت آخر امرأة تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك سنة سبع وخمسة الفضية — (ج ۸ ص ۱۳) ترجمة ميمونة — آگے (ص ۱۳۵، پر) ابن سعدؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت بھی نقل کی ہے

"أخبرنا يزيد بن هارون أخبرنا هشام بن حسان عن عكرمة عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة بنت الحارث بسرف وهو محرم ثم دخل بها بسرف بعد ما رجع ۱۲ مرتب

کہ (ج ۸ ص ۱۳ و ۱۴) ترجمة ميمونة ۱۲ م

کہ کما في معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۵) باب ما جاء من الرخصة في ذلك ۱۲ م

۵۶ قال ابن هشام: وكانت جعلت أمرها إلى أختها أم الفضل، وكانت أم الفضل تحت عباس، فجعلت أم الفضل أمرها إلى العباس فزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة" سيرة النبوية لابن هشامؒ علی هامش الروض الأنف للسبيلي (ج ۲ ص ۲۵۵) عمرہ القضاء ۱۲ مرتب

نہیں ہو سکتا، یہاں تک کہ حضرت میمونہ بھی نہیں، کیونکہ وہ خود عاقہ نہیں تھیں اور عورتیں علقہ نکاح میں حاضر نہیں ہوتیں۔

⑥ یزید بن الاصم حضرت میمونہ کا نکاح حالتِ حلت میں روایت کرتے ہیں لیکن انہی کی ایک روایت حضرت ابن عباسؓ کے موافق بھی ہے، طبقاتؒ میں ابن سعدؒ فرماتے ہیں "أخبرنا يزيد بن هارون عن عمرو بن ميمون بن مهران قال : كتب عمرو بن عبد العزيز إلى أبي أنس بن يزيد بن الأصم أحرأماً كان رسول الله صلى الله عليه وسلم حين تزوج ميمونة أحرألاً؟ فدعا أبا أنس فقرأ الكتاب فقال : خطبها وهو حلال وبني بها وهو حلال، وأنا أسمع يزيد يقول ذلك" اس میں یزید بن الاصمؓ نے خطبہ اور بنا رہے کے بارے میں تو یہ تصریح کر دی کہ وہ حالتِ حلت میں ہوتے تھے لیکن نکاح کا ذکر نہیں کیا حالانکہ سوال نکاح ہی کے بارے میں تھا یہ اس کی دلیل ہے کہ نکاح حالتِ احرام میں ہوا تھا، اگر نکاح حالتِ حلت میں ہوا ہوتا تو خطبہ اور بنا رہے کے ساتھ اس کا بھی ذکر کرتے، معلوم ہوا کہ جس روایت میں یزید بن الاصمؓ نے نکحہا وهو حلالؒ کہا ہے اس میں "نکح" سے مراد بنا رہے نہ کہ نکاح، کیونکہ "نکاح" کا لفظ بکثرت "جاء" کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

۱۔ انظر معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۵) ۱۲ م

۲۔ (ج ۸ ص ۱۳۲) فی ترجمۃ ميمونة ۱۲ م

۳۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۳) باب تحریر نکاح المحرم وکراهۃ خطبته ۱۲ م

۴۔ بلکہ اس معنی میں حقیقت ہے "قال الأزهري : أصل النكاح في كلام العرب الوطء، وقيل للتزويج نكاح لأنه سبب للوطء المباح. الجوهري : النكاح الوطء وقد يكون العقد. لسان العرب (ج ۲ ص ۲۵۴) مادة "نكح"

اب رہی وہ روایات جن میں "تزوج" کے الفاظ ہیں، جیسے طحاوی (ج ۱ ص ۳۴۵) کتاب المناسک باب نکاح المحرم میں یزید بن الاصمؓ کی روایت میں "تزوجها وهو حلال" کے الفاظ آئے ہیں، ایسی روایات کے بارے میں علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "معلوم ہوتا ہے کہ اس میں رواۃ کا تصرف ہے کہ انہوں نے "نکاح" کو "تزوج" سے تعبیر کر دیا، یا پھر لفظ "تزوج" سے بھی محراباً وطی کے معنی مراد ہیں لأن التزويج سبب الوطء" معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۵) ۱۲ مرتب

④ واقعہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت میمونہؓ سے حلال ہونے کی حالت میں نکاح کرنے کا امکان ہی نہیں کیونکہ اس پر بیشتر روایات متفق ہیں کہ یہ نکاح مقام سرف میں ہوا تھا اور یہ مقام مکہ مکرمہ سے تقریباً دس میل کے فاصلہ پر ہے اور حدودِ میقات کے اندر ہے اس لئے کہ اہل مدینہ کی میقات ذوالحلیفہ ہے جو مدینہ سے چھ سات میل کے فاصلہ پر ہے، لہذا آپؐ یقیناً سرف پہنچنے سے کافی عرصہ پہلے ذوالحلیفہ پر ہی احرام باندھ لیا ہوگا ورنہ لازم آئے گا کہ آپؐ میقات سے بغیر احرام گزرے جو کسی طرح معقول نہیں۔

اس کے جواب میں بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ یہ عمرۃ القضا کا واقعہ ہے اور مواقیت احرام کی تعیین حجة الوداع کے موقعہ پر ہوتی۔

لیکن یہ جواب درست نہیں کیونکہ صحیح بخاری میں حضرت مسور بن مخزومہ کی ایک روایت مروی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ حدیبیہ کے سال بھی ذوالحلیفہ سے احرام باندھا تھا فرماتے ہیں ”خرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم عام الحدیبیۃ فی بضع عشر مائۃ من اصحابہ فلما کان بذی الحلیفۃ قلد الہدی وأشعروا حرم منہا“ معلوم ہوا کہ مواقیت کی تعیین عمرۃ القضا سے ایک سال پہلے غزوہ حدیبیہ کے موقعہ پر یا اس سے پہلے ہو چکی تھی، کم از کم اہل مدینہ کی میقات تو یقیناً مقرر ہو ہی چکی تھی۔

ان دلائل کی روشنی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت راجح ہے اور حضرت یزید بن الام

سہ طبقات ابن سعد (ج ۸ ص ۱۳) ترجمۃ میمونہ ۱۲ م

لہ ذوالحلیفہ سے متعلق تحقیق دیکھئے ”باب ماجاء من امی موضع (حرم النبی صلی اللہ علیہ وسلم) کے تحت حاشیہ میں ذکر کی جا چکی ہے ۱۲ م

لہ تحک الماثر من احمد انه سئل : فی امی سنۃ وقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم المواقیت؟ فقال : عام حج “ فتح الباری (ج ۳ ص ۳۲) باب مہل اہل الیمین ۱۲ م

لہ بخاری (ج ۲ ص ۵۹) کتاب المغازی، باب غزوۃ الحدیبیۃ ۱۲ م

۵۵ قال الشیخ البنوری : وقد اعترف الحافظ فی ”الفتح“ من کتاب العلم ان توقیت المواقیت قبل حجة الوداع بکثیر۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۳۲) ۱۲ م

لہ مختلف روایات سے حنفیہ کا مسلک تو ثابت ہوتا ہی ہے، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ، (باقی اگلے صفحہ پر)

کی روایت میں یہ توجیہ میں ہو سکتی ہے کہ وہاں ”تزویج“ سے مراد بیاہ ہے، نیز حضرت ابو رافعؓ کی حدیث کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ عام لوگوں کو نکاح کا علم بیاہ سے ہوتا ہے اس لئے انہوں نے یہ سمجھا کہ نکاح بھی حلال ہونے کی حالت میں ہوا۔

شافعیہ کی طرف سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی متعدد توجیہات کی جاتی ہیں۔
ایک توجیہ امام ترمذیؒ نے ذکر فرمائی ہے ”تزویجھا حلالاً وظہراً أمر تزویجھا وهو محرم شتم بنی بھا وهو حلال“

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) حضرت عائشہؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ رضی اللہ عنہم کی روایات پیچھے ذکر کی جا چکی ہیں) صحابہ کرامؓ کے آثار سے بھی ان کے مسلک کی تائید ہوتی ہے :-

(۱) عن ابراہیم ”أن ابن مسعود کان لا یرى بأسا أن یتزویج المحرم“.

(۲) عن عطاء ”أن ابن عباس کان لا یرى بأسا أن یتزویج المحرم“.

(۳) عبد اللہ بن محمد بن ابی بکرؓ فرماتے ہیں ”سألت أنس بن مالک عن نکاح المحرم، فقال: وما بأس

به، هل هو إلا كالبيع؟“

ان تینوں آثار کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۳۷۶) کتاب مناسک الحج، آخر باب نکاح المحرم۔

(۴) علامہ عینیؒ طحاوی کے حوالے سے حضرت انسؓ کا مذکورہ اثر نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”وذكره أيضا

ابن حزم عن معاذ بن جبل عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۱۱)، أبواب العمرة، باب تزویج المحرم۔

جلیل القدر تابعین کی مراسیل بھی ان کی تائید میں موجود ہیں۔

(۱) مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت عطاءؓ سے مروی ہے: ”قال تزویج النبی صلی اللہ علیہ وسلم میمنۃ

وهو محرم“ عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۱۱) باب تزویج المحرم۔

میمون بن ہریرہؓ سے مروی ہے ”قال: كنت جالسا عند عطاء، فجاءه رجل فقال: هل یتزویج

المحرم؟ فقال عطاء: ما حرم الله النکاح منذ أحلّه“

(۲) عامر شعبیؓ سے مروی ہے ”أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم تزویج میمنۃ وهو محرم“

(۳) عن مجاهد قال: تزویج رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم میمنۃ وهو محرم“

(۴) ابو یزید مدنیؒ سے مروی ہے ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزویج میمنۃ وهو محرم“.

مؤخر الذکر چاروں مراسیل کے لئے دیکھئے طبقات ابن سعد (ج ۸ ص ۱۳۳ تا ۱۳۴) ترجمة میمنۃ ونبیہؓ ص ۱۳۴

رشتہ یا شرف معنی مند

لیکن یہ توجیہ واقعات پر منطبق نہیں ہوتی کیونکہ نسائی میں تصریح ہے کہ آپ نے حضرت میمونہ سے سرف کے مقام پر نکاح کیا تھا، اور سرف داخل میقات ہے، لہذا اس مقام پر پہنچ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے غیر محرم ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں، اس کے علاوہ جس طرح شافعیہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت "تزوج میمونہ وهو محرم" میں "ظہر أمر تزوجہا وهو محرم" کی تاویل کرتے ہیں حنفیہ کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ حضرت یزید بن الاصم کی روایت میں یہی تاویل کر لیں اور کہیں "تزوج میمونہ وهو محرم وظہر أمر تزوجہا وهو حلال" اور یہ تاویل حقیقت کے قریب بھی ہے اور واقع کے مطابق بھی۔

امام ابن حبانؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ اس میں "محرم" سے مراد داخل حرم ہونا ہے جیسے "أنجد" کے معنی ہیں "دخل النجد" اور "أثم" کے معنی ہیں "دخل التهامه" اسی طرح "أحرم" کے معنی "دخل الحرم" کے بھی ہو سکتے ہیں لہذا مطلب یہ ہوگا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت میمونہ سے نکاح فرمایا تو وہ محرم یعنی داخل حرم تھے اگرچہ حلال تھے۔

بعض حضرات نے اس جواب کی تائید میں راعی کے اس شعر سے استدلال کیا ہے۔
قتلوا ابن عفان الخليفة محرماً ودعا فلم أر مثله مقتولاً

۱۔ (ج ۲ ص ۷۷) کتاب النکاح، الرخصة في نكاح المحرم ۱۲ م
۲۔ چنانچہ حافظ جلال الدین زلیعیؒ لکھتے ہیں "وقال ابن حبان: وليس في هذه الأخبار تعارض ولا أن ابن عباس وهم، لأنه أحفظ وأعلم من غيره، ولكن عندى أن معنى قوله "تزوج وهو محرم" أى داخل في الحرم، كما يقال: أنجد وأثم إذا دخل نجداً وتهامة" الخ نصب الراية ص ۱۲۸
کتاب النکاح، فصل في بيان المحرمات ۱۲ مرتب

۳۔ چنانچہ علامہ نوویؒ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کے جوابات دیتے ہوئے فرماتے ہیں "الجواب الثاني تاويل حديث ابن عباس على انه تزوجها في الحرم وهو حلال، ويقال لمن هو في الحرم: محرم، وإن كان حلالاً وهي لغة شائعة معروفة، ومنه البيت المشهور "قتلوا ابن عفان الخليفة محرماً" أى في حرم المدينة" شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۷۷) کتاب النکاح، باب تحريم

نكاح المحرم وكرهه خطبته ۱۲ مرتب

۴۔ ویروی "مختولاً" أنظر "لسان العرب" (ج ۱۳ ص ۱۷۱) مادة "حرم" ۱۲ م

حضرت عثمانؓ کی شہادت مدینہ میں ہوئی اور وہ اس وقت حالتِ احرام میں نہیں تھے، لہذا شرع میں ”محرمًا“ سے مراد داخلِ حرم ہے اور حرم سے مراد حرمِ مدینہ ہے۔

امام ابن حبانؒ کی تاویل کا پہلا جواب یہ ہے کہ لغت قیاس سے ثابت نہیں ہوتی۔ اور راعی کے شعر کا جواب یہ ہے کہ اس میں ”محرم“ سے مراد ”داخلِ حرم“ نہیں بلکہ ”محقون الدم“ ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس شعر میں ”محرمًا“ کے معنی کے بارے میں ہارون رشید کے دیار میں امامِ اصمعیؒ اور امامِ کسائیؒ کا مکالمہ ہو چکا ہے، جس کی ابتداء ایسے ہوئی کہ ہارون رشید نے امامِ کسائیؒ کی موجودگی میں امامِ اصمعیؒ سے پوچھا کہ راعی کے اس شعر میں ”محرم“ کے کیا معنی ہیں؟ تو امامِ اصمعیؒ نے جواب دیا ”لیس معنی هذا انه احرم بالحج، ولا انه في شهر حرام، ولا انه في الحرم“ امامِ کسائیؒ نے یہ سن کر فرمایا ”ويحك افما معناه؟“ چونکہ کسائیؒ ”محرمًا“ کے معنی کو ان تین معانی میں منحصر سمجھ رہے تھے اس لئے امامِ اصمعیؒ نے کہا ”فما اراد عدي بن زيد بقوله“

قتلوا كسرى بلبيل محرماً فتولى لم يمتع بكفن

”ای احرامِ کسری؟“ اس پر ہارون رشید نے امامِ اصمعیؒ سے پوچھا ”فما المعنى؟“ تو انہوں نے جواب دیا ”كل من لم يأت شيئاً يوجب عليه عقوبة فهو محرم لا يحل منه شيء“ اس پر ہارون رشید نے کہا ”أنت لا تطاق“

واضح رہے کہ اصمعیؒ لغت اور حدیث دونوں کے امام ہیں، لہذا ان کا قول اس باب

سے چنانچہ علامہ ہنوری رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۷) میں لکھتے ہیں: ”لم يثبت في اللغة هذا المعنى في هذه المادة، والقياس بقولهم: أنجد وأتهم وأشأم وأمثالها غير صحيح فان اللغة لا تثبت بالقياس، وإنما ثبتت في اللغة من معانيه: أحرم الرجل: دخل في الشهر الحرام، كما في صحاح الجوهري“ ۱۲ مرتب

۱۔ یہ مکالمہ صاحب ”تلفیح“ نے خطیب بغدادیؒ سے نقل کیا ہے اور خطیب بغدادیؒ نے اپنی سند سے اسے موصول سے نقل کیا ہے، دیکھئے نصب الراية (ج ۳ ص ۳۷۷) کتاب النکاح، فصل في بيان المحرمات ۱۲ مرتب ۳۔ پھر راعی کے شعر میں ”محرم“ کی جو تفسیر امامِ اصمعیؒ نے بیان کی ہے وہ اس میں متفرد نہیں، بلکہ ازہری اور ابنِ بری نے بھی یہی تفسیر بیان کی ہے۔ کافی المعارف (ج ۶ ص ۳۵۷) ۱۲ مرتب

۴۔ ”والأصمعي هو: أبو سعيد عبد الملك بن قريش البصري من أئمة الحديث، كما هو من أئمة اللغة، مدعيه سلم في مقدمة مصيحه وأبو داود في أسنان الإبل، والترمذي في حديثه أورد في صحيح البخاري من كتاب الرقاق مكاذره الخافض في التهذيب“ في ترجمة أبو عبيد القاسم بن سلام“ معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۷) ۱۲ مرتب

میں قولِ فیصل کا درجہ رکھتا ہے۔

امام ابن حبانؒ کی تاویل کا دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت میمونہؓ کے نکاح کا سرف میں ہونا متعین ہے اور سرف داخلِ حرم نہیں، لہذا ”محرم“ کے معنی ”داخلِ حرم“ نہیں ہو سکتے بلکہ النبیؐ آخر میں حنفیہ پر چند اشکالات وارد ہوتے ہیں، ایک یہ کہ اس مسئلہ میں حنفیہ کی دلیل فعلی ہے اور حضرت عثمانؓ کی حدیث بابِ قولی ہے لہذا قولی کو فعلی پر ترجیح ہونی چاہیئے۔

دوسرے یہ کہ حنفیہ کے مستندات بھیج ہیں اور شافعیہ کے مستندات محرم، لہذا محرم کو ترجیح ہونی چاہیئے۔ تیسرے یہ کہ حضرت میمونہؓ کے نکاح کے بارے میں روایات متعارض ہیں و اذا تعارضتا ساقطا، لہذا اب حضرت عثمانؓ کی حدیث کی طرف رجوع کرنا چاہیئے اور اس میں نہی عن نکاحِ محرم مصرح ہے۔

جواب یہ ہے کہ قولی کو فعلی کے مقابلہ میں اور محرم کو بھیج کے مقابلہ میں ترجیح دینے کا سوال اس وقت پیدا ہوتا ہے جب تطبیق ممکن نہ ہو، اور یہاں تطبیق ممکن ہے، تو لی اور فعلی میں تو اس طرح کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کو تو نکاحِ محرم کے جواز پر محمول کیا جائے اور حضرت عثمانؓ کی حدیث میں جو نہی ہے اس کو تنزیہ

لہ امام ابن حبانؒ کی تاویل کا تیسرا جواب یہ ہے کہ بخاری کی روایت سے اس تاویل کی تردید ہوتی ہے ”عن ابن عباس قال: تزوج النبي صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو محرم وبنيها وهو حلال“ (ج ۲ ص ۲۷۱، کتاب النکاح باب عمرة القضاء) اس روایت میں ”محرم“ اور ”حلال“ کے درمیان جو تقابل ہے وہ امام ابن حبانؒ کی تاویل کی تردید کر رہا ہے یا کم از کم اسے بعید قرار دے رہا ہے، کما یقولہ الزیلعی فنصب الرایة (ج ۳ ص ۱۷۱)

علامہ نوویؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کے جو جوابات دیئے ہیں ان میں سے ایک جواب یہ بھی ہے کہ حالتِ احرام میں نکاح کرنا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے، کسی دوسرے کے لئے یہ جائز نہیں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں ”والرابع جواب جماعة من اصحابنا ان النبي صلى الله عليه وسلم كان له ان يتزوج في حال الاحرام، وهو مما خص به دون الأمة، وهذا اصح الوجهين عند اصحابنا“ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۵۳) کتاب النکاح باب تحريم نكاح المحرم وكرهه خطبته۔

علامہ مینیؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں ”قلت: دعوى التخصيص تحتاج الى دليل“ عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۷۱)

ابواب العمرة، باب تنويع المحرم ۱۲ مرتب عافاه الله۔

لہ چنانچہ علامہ نوویؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کے جوابات دیتے ہوئے فرماتے ہیں ”والثالث انه تعارض القول والفعل، والصحيح انه حينئذ عند الأصوليين ترجيح القول، لانه يتعدى الى الغير والفعل قد يكون مقصورا عليه“ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۵۳) باب تحريم نكاح المحرم وكرهه خطبته ۱۲ مرتب

پر محمول کیا جائے، اور اس کی دلیل بھی موجود ہے وہ یہ کہ حضرت عثمانؓ کی یہ حدیث مسلم میں ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے "لا ینکح المحرم ولا ینکح ولا ینکح" یعنی اس میں نکاح کے ساتھ حالتِ احرام میں خطبہ کی بھی مانعت ہے حالانکہ خطبہ کسی کے نزدیک بھی حرام نہیں، چنانچہ شوافع وغیرہ بھی "لا ینکح" کی نہیں کو تنزیہ پر محمول کرنے پر مجبور ہیں، لیکن روایات میں تطبیق دینے کے لئے ضروری ہے کہ "لا ینکح المحرم ولا ینکح" کی نہیں کو بھی تنزیہ پر محمول کیا جائے گا مگر ہذا مطلب نفی ہے۔

جہاں تک مسیح اور محترم کے تعارض کا تعلق ہے سو حضرت عثمانؓ کی حدیث کو تنزیہ پر محمول ہے ہی حضرت یزید بن الازہم کی روایت میں بھی "نکحھا وهو حلال" کو بنی بھا وهو حلال یا خطبھا وهو حلال کے معنی پر محمول کر کے تطبیق دیا جاسکتا ہے، کما بینا۔

رہا تیسرا اشکال سو تطبیق کے بعد جس طرح ترجیح کی حاجت نہیں رہتی اسی طرح تساقط کا بھی سوال پیدا نہیں ہوتا، اس کے علاوہ "اذا تعارضتا تساقطا" کا اصول اس وقت ہے جبکہ متعارضین قوت میں برابر ہوں حالانکہ یہیجے دلائل سے ثابت کیا جا چکا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث صحت کے اعتبار سے اقویٰ اور ارجح ہے۔ لہذا وہ تعارض متحقق ہی نہیں ہوا جو تساقط پر منتج ہو۔ ہذا آخر

۱۵ (ج ۱ ص ۴۵۳) باب تعزیم نکاح المحرم وکراہۃ خطبتہ ۱۲ م

۱۶ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۳) باب تعزیم نکاح المحرم وکراہۃ خطبتہ ۱۲ م

۱۷ چنانچہ امام طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

"والذین روى أن النبی صلی علیہ وسلم تزوجھا وهو محرم أهل علم، وأثبت أصحاب ابن عباس سعید بن جبیر وعطاء، وطائوس ومجاہد وعکرمہ وجابر بن زید، ولھؤلاء کلھم أئمة فقہار یجتہج بروایاتھم وآرائھم والذین نقلوا عنھم فکذلک أیضا، منهم عمرو بن دینار وأیوب السخثانی وعبد اللہ بن ابی نجیح، فھؤلاء أیضا أئمة یقتدی بروایاتھم۔

ثم قد روى عن عائشة أیضا ما قد وافق ما روى عن ابن عباس، وروی ذلك عنھا من لا یطعن أحد فیہ أبو عوانہ عن ابی منیرۃ عن ابی الضحی عن مسروق، فكل هؤلاء أئمة یجتہج بروایاتھم، فإروا من ذلك أولی مداروی من کیس کمثلھم فی الضبط والثبت والفقہ والأمانة۔

واما حدیث عثمانؓ فإنما رواه نبیہ بن وہب وليس كعمرو بن دینار ولا كجابر بن زید ولا كمن روى ما یوافق ذلك عن مسروق عن عائشة، ولا لنبیہ أیضا موضع فی العلم كوضع أحد ممن ذكرنا، فلا یجوز أن كان كذلك أن یعارض به جمیع ما ذكرنا من روى بخلاف الذی روى ھو۔

شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۴۵۳) کتاب مناسک الحج، باب نکاح المحرم ۱۲ مرتب عنی عنہ

ما أردنا إيراداً في هذا البحث . فخذوه وكونوا من الشاكرين .

باب ملجاء في أكل الصيد للمحرم

محرم کے لئے خشکی کا شکار بنفس قرآنی حرام ہے ، اسی طرح اگر محرم نے کسی غیر محرم کی شکار میں مدد کی ہو یا اشارہ کیا ہو یا دلالت کی ہو ، تب بھی اس شکار کا کھانا محرم کے لئے بالاتفاق حرام ہے ، البتہ اگر محرم کی اعانت ، دلالت یا اشارہ کے بغیر کسی غیر محرم نے شکار کیا تو محرم کے حق میں ایسے شکار کے جواز و عدم جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے ۔

سفیان ثوریؒ اور اسحق بن راہویہؒ کا مسلک یہ ہے کہ ایسا شکار بھی مطلقاً ممنوع ہے صید لأجلہ ہو یا نہ ہو ، حضرت ابن عمرؓ طاؤسؓ اور جابر بن زیدؓ بھی یہی منقول ہے ۔
امام الوصیفہؒ اور ان کے اصحابؒ کے نزدیک محرم کے لئے ایسے شکار کا کھانا مطلقاً جائز ہے صید لأجلہ اولاً ۔

۱۔ نکاح محرم کی حرمت کے قائلین حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے آثار سے بھی مستدل کرتے ہیں :

حضرت عمرؓ کا اثر موطا امام مالک میں مروی ہے "عن داؤد بن الحسين أن أبا فطفان بن طريف المزني أخبره أن أباہ طريفاً تزوج امرأة وهو محرم ، فردد عمر بن الخطاب نكاحه" (ص ۳۳۲) کتاب الحج ، باب نكاح المحرم ۔
حضرت علیؓ کا اثر مسند مستدرک میں مروی ہے فرماتے ہیں : "أيتما رجل تزوج وهو محرم انترعنا منه امرأته ولم نخرج نكاحه . المطالب اللب لیه بزوائد السانید الثمانیہ (ج ۱ ص ۳۳۲) کتاب الحج ، باب ما یجتنبه المحرم ۔
حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ ان آثار کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں :

"لا حجة للنكاح في آثار عمر و علي في التفريق ، فإنه يمكن أن يكون من قبل الزجر والتعزير سداً للذرائع وصيانة لهم من الوقوع في المحظور ، فإنه من حام حول الحلي يوشك أن يراققه . معارف السنن (ج ۶ ص ۳۳۲) ۱۲ مرتب

۲۔ یعنی یَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ (سورہ مائدہ آیت ۹۵ پ) اور أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلْغَلَّةِ ۝ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا ط (سورہ مائدہ آیت ۹۶) ۱۲ م کہ الفرق بین الإشارة والدلالة أن الإشارة في المحسوس والمُشاهد ، والدلالة في الغائب الغير المُشاهد ۔

کما یقولہ صاحب البحر الرائق "أنظر معارف السنن (ج ۶ ص ۳۳۲) ۱۲ مرتب

۳۔ حکم ابو عمر (ابن عبد البر) هذا القول عن عمر بن الخطاب وأبي هريرة والزبير بن العوام وكعب الأحمري ومجاهد ، وعطاء في رواية ، وسعيد بن جبير . عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۶۶) باب جزاء الصيد ۱۲ مرتب

امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر غیر محرم نے محرم کے لئے یعنی اس کو کھلانے کی غرض سے شکار کیا تھا تو محرم کے لئے اس کا کھانا ناجائز ہے اور اگر اس نیت سے شکار نہیں کیا تھا تو جائز ہے۔

سفیان ثوریؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کا استدلال ”وَحُرْمَ عَلَیْکُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا“ کے اطلاق سے ہے کہ اس میں ”صَيْدُ الْبَرِّ“ کوئی تفریق نہیں کی گئی، نیز ان کا استدلال اگلے باب (باب ما جاء في كراهية لحم الصيد للمحرم) میں حضرت صعب بن جثامہؓ کی روایت سے بھی ہے:
 أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِالْأُبَّاءِ أَوْ بَوْدَانَ، فَأَهْدَى لَهُ حِمَارًا وَحْشِيًّا فَرَدَّ عَلَيْهِ - فَلَمَّا رَأَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا فِي وَجْهِهِ مِنْ الْكَرَاهِيَةِ فَقَالَ: إِنَّهُ لَيْسَ بِنَارٍ عَلَيْكَ وَلَكِنَّا حُرْمٌ

لیکن اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس میں یہ تصریح نہیں کہ وہ حمار وحشی مارا ہوا تھا، ہو سکتا ہے کہ انھوں نے زندہ پیش کیا ہو، جیسا کہ ترمذی کی روایت کا ظاہر بھی ہے اور زندہ کا شکار قبول کرنا محرم کے لئے جائز نہیں، دوسرے اگر مان لیا جائے کہ وہ شکار کیا ہوا مقتول حمار وحشی تھا تو ہو سکتا ہے کہ آپ ﷺ سَدَّ الذَّرْعَ اس کو رد فرمایا ہو۔

۱۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۶۱) ۱۲ مرتب

۲۔ اور بخاری کی روایت سے بھی متبادریہ ہے بلکہ امام بخاری نے توجیب یہ روایت اپنی صحیح میں ذکر کی تو اس پر یہ ترجمہ الباب قائم کیا ”باب إِذَا أَهْدَى لِلْمَحْرَمِ حِمَارًا وَحْشِيًّا لَمْ يَقْبَلْ“ بخاری (ج ۱ ص ۲۴۶) ابوالحمزة مؤطا امام مالک کی روایت کا ظاہر بھی یہی ہے، دیکھئے (ص ۲۶۶ و ۲۶۷) ما لا يجوز للمحرم أكله من الصيد مسلم کی بھی بعض روایات سے متبادریہ ہے، دیکھئے (ج ۱ ص ۳۴۹) باب تحريم الصيد المأكول البری ۱۲ ۳۔ چنانچہ مسلم کی بعض روایات سے ہی معلوم ہوتا ہے، اس کی ایک روایت میں ”أهدیت له من لحم حمار وحش“ ایک میں ”أهدى الصعب بن جثامة إلى النبي صلى الله عليه وسلم وحلاً حماراً“ ایک میں ”عجز حمار وحش يقطر دماً“ اور ایک میں ”شق حمار وحش“ کے الفاظ آتے ہیں۔ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۴۹) باب تحريم الصيد المأكول البری -

امام شافعی کتاب الامم میں فرماتے ہیں ”حدیث مالک أن الصعب أهدى حماراً؛ أفت من حدیث من روى أنه؛ أهدى لحم حمار، وقال الترمذی: روى بعض أصحاب الزهري في حدیث الصعب لحم حمار وحش“ وهو غير محفوظ“ فتح الباری (ج ۴ ص ۲) باب إِذَا أَهْدَى لِلْمَحْرَمِ حِمَارًا وَحْشِيًّا لَمْ يَقْبَلْ۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت جابر کی حدیثِ بابیہ ہے ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال:

صيد البر لکم حلال وانتم حرمة ما لم تصيدوه اذ تصيد لکم“

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) مذکورہ کلام کی روشنی میں اگر ترجیح کے طریقہ پر عمل کیا جائے تو حنفیہ کی جانب سے سبب بن جابر کی روایت کا جواب واضح ہے یعنی زندہ شکار کا قبول کرنا محرم کے لئے جائز نہیں تھا اس لئے آپ نے رد فرمایا۔ علامہ قرطبی فرماتے ہیں: یحتمل ان یکون السبب احضار الحمار مذبوحاً ثم قطع منه عضواً بحضرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقدمہ له، فمن قال: ”أهدى حماراً“ أراد بتمامه مذبوحاً لاحقاً، ومن قال لحم حماراً أراد ما قدمه للنبی صلی اللہ علیہ وسلم، قال: ویحتمل ان یکون من قال: ”حماراً“ أطلق وأراد بعضه یحاراً، قال: ویحتمل أنه أهداه له حیاً، فلما رآه علیہ ذکاء وأتاه بعض منہ فلاناً أنه إغارة علیہ لمعنی یختص بجملة فأعلمه بامتناعه ان حکم الجزء من الصيد حکم الكل، قال: والجمع مما أمکن أولى من توہیم بعض الروایات۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۴۰۰) باب إذا أهدى للمحرم۔

اب اگر تطبیق کو اختیار کیا جائے تو اس صورت میں بھی حنفیہ کا جواب ایسا ہے یعنی پہلے تو آپ کو زندہ حمار وحشی پیش کیا گیا اس کو تو آپ نے اس لئے رد فرمایا کہ زندہ شکار کا قبول کرنا محرم کے لئے جائز نہیں اور بعد میں جب کاٹ کر پیش کیا گیا تو اس کو آپ نے سداً للذرائع منع فرمایا۔ (کما أجاب به الشيخ البنوری في المعارج - ج ۶ ص ۳۶۶) اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپ کے علم میں یہ بات ہو کہ اس شکار میں کسی دوسرے محرم نے اشارۃ یا دلالت سے سبب بن جابر کی مدد کی ہے اس لئے رد فرمایا (کما أجاب به الشيخ السہارنوری فی بذل المعجم - ج ۹ ص ۹۰، باب لحم الصيد للمحرم۔ طبع دار الکتاب العلمیہ، بیروت)

تمام روایات اس پر متفق ہیں کہ آپ نے یہ گوشت صعب بن جابر کو نہ دیا تھا، البتہ ابن ربیع اور بیہقی نے سند حسن کے ساتھ روایت کی ہے ”ان الصعب أهدى للنبی صلی اللہ علیہ وسلم حمار وحش وهو بالجحفة فأكل منه وأكل القوم۔ قال البیہقی: ان كان هذا محفوظاً فلعله رد الموت وقبل اللحم۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۴۰۰) باب إذا أهدى للمحرم الخ

ایسا گرام: یہ بھی بات کو اختیار کیا جائے تو صعب بن جابر کی روایت سے حنفیہ پر تو اعتراض ہی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ مطلب یہ ہو گا کہ محرم کے لئے زندہ شکار کا قبول کرنا جائز نہیں اور گوشت کو اس لئے قبول فرمایا کہ میں آپ کی یا کسی دوسرے محرم کی اعانت و دلالت و اشارہ کا دخل نہ تھا۔ لیکن یہ مسئلہ والی توجیہ پر ان تمام روایات کو چھوڑنا لازم آتا ہے جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے یہ گوشت رد فرمایا تھا، یہی وجہ ہو کہ اس ترجیح کے بار میں حافظ فرماتے ہیں: ”وفي هذا الجمع نظر“ فتح الباری (ج ۴ ص ۴۰۰)۔ بعد میں حافظ نے تمام روایات میں اپنے مسلک کے مطابق تطبیق بھی دی ہے۔ حنفیہ کے مسلک کے مطابق تمام روایات میں اس طرح تطبیق ہو سکتی ہے کہ اولاً آپ کی خدمت میں زندہ حمار وحشی پیش کیا گیا، آپ نے اس کو رد فرمایا لعدم جوازہ للمحرم، بعد میں اس کا گوشت پیش کیا گیا، آپ نے اس کو بھی اس شبہ کی بنا پر رد فرمایا کہ کسی دوسرے محرم نے علامت یا اشارۃ یا دلالت اس شکار میں حضرت صعب کی مدد کی ہے، بعد میں جب آپ کو اس کی تحقیق ہو گئی کہ ایسی کوئی بات نہیں تو آپ نے اس کو قبول فرمایا اور تائید فرمایا کافی روایت البیہقی۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم ۱۲ رشید اشرف تفسیر عفا اللہ عنہ

نکھ قال الشيخ البنوری رحمه الله في المعارف (ج ۶ ص ۳۶۵) ومسئلة استد الذرائع من أهم مسائل أصول الفقه والحنفية والشافعية لم يذكروها، وإنما يذكروها المالكية، ويتثبت بها ابن تيمية في كتيبته كثيراً وحقيقته أن لا يكون الحكم منها عن في الشريعة، وإنما ينهي فلا يتوصل به إلى المنع عنه، مثل نهى الفاروق وابن مسعود عن التيمم للجنب لكيلا يكون مؤدياً إلى التيمم عند أدنى البرد ۱۲ مرتب (حاشیہ صفحہ ۱۵۱)

۱۵ الحدیث أخرجه أبو داود (ج ۱ ص ۲۵۶) باب لحم الصيد للمحرم، والنسائي (ج ۲ ص ۱۵) إذا أشار المحرم إلى الصيد فقتله الحلال ۱۲ مرتب

حفۃ کا استدلال اسی باب میں حضرت ابو قتادہ کی روایت سے ہے ”اِنَّہ کان مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم حتی اذا کان ببعض طریق مکة تخلف مع اصحاب له محرمین وهو خیر محرم، فرأى حماراً وحشیاً، فاستوی علی فرسه، فسأله اصحابه ان یناولوه سوطه، فأنابوا، فسألهم رحمہ، فأنابوا علیہ، فأخذ فشد علی الحمار فقتله، فأكل منه بعض اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأبى بعضهم، فأدركوا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فسألوه عن ذلك، فقال: إنما هی طعمۃ أطعمکم اللہ“ اسی حدیث کے بعض طرق میں تفصیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتویٰ دینے سے پہلے صحابہ کرامؓ سے پوچھا ”اُشربتُم اَوْ اَعْنَتُم اَوْ اَصَدْتُم؟“ جب صحابہ کرامؓ نے ان سوالات کا جواب نفی میں دیا تو آپؐ نے کھانے کی اجازت دیدی، اگر اس میں صائد کی نیت پر بھی مدار ہوتا تو جس طرح آپؐ نے دوسرے صحابہ کرامؓ سے سوال کیا تھا اسی طرح سے حضرت ابو قتادہؓ سے بھی دریافت فرماتے کہ تم نے کس نیت سے شکار کیا تھا؟ پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ حضرت ابو قتادہؓ نے یہ حمار وحشی صرف خود کھانے کے لئے شکار نہیں کیا تھا بلکہ تمام رفقاء کو کھلانا مقصود تھا۔ اس کی تائید بخاری

لہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (۱۵۱ ۲۲۵ و ۲۳۶) أبواب البعرة، باب إذا صاد الحلال فأهدى للمحرم الصيد أكله۔ و باب إذا رأى المحرمون صيداً فضحكوا ففطن الحلال۔ و باب لا يعين المحرم الحلال في قتل الصيد۔ و باب لا يشير المحرم إلى الصيد لكي يصطاده الحلال و (ج ۱ ص ۳۴۹ و ۳۵۰) كتاب الهبة، باب من استوهب من أصحابه شيئاً و (ج ۱ ص ۳۴۹ و ۳۵۰) كتاب الجهاد، باب ما قيل في الرماح و (ج ۲ ص ۸۳) كتاب الأطعمة، باب تعرق العضد، و (ج ۲ ص ۸۲) كتاب الذبائح و الصيد و التسمية، باب ما جاء في التصيد، و باب التصيد على الجمال۔ و أخرجه السلم في صحیحہ (ج ۱ ص ۳۴۹ و ۳۵۰) باب تحريم الصيد المأكول البتى۔ و مالك في الموطأ (ص ۳۶۲ و ۳۶۳) ما يجوز للمحرم أكله من الصيد و ابو داود في سننہ (ج ۱ ص ۱۲۵) باب تحريم الصيد للمحرم۔ والنسائي في سننہ (ج ۲ ص ۲۸۱) ما يجوز للمحرم أكله من الصيد ۱۲ مرتب عن سلمہ كما في الصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۳۴۹) باب تحريم الصيد المأكول البتى في رواية شعبه۔ قال شعبه، ولا أدري قال، أعنتم أو (قال) أصدتم۔ سلم ہی کی ایک روایت میں ”هل منكم أحد أمره أو أشار إليه بشئ قالوا: لا“ اور ایک روایت میں ”هل أشار إليه إنسان منكم أو أمره بشئ قالوا: لا“ یا رسول اللہ! کے الفاظ آئے ہیں (ج ۱ ص ۳۴۹)۔ اور بخاری کی ایک روایت میں ”أمنكم أحد أمره أن يحمل عليها أو أشار إليها قالوا: لا“ کے الفاظ آئے ہیں (ج ۱ ص ۳۴۹) باب لا يشير المحرم إلى الصيد لكي يصطاده الحلال (۱۲ مرتب

سلمہ (ج ۱ ص ۳۴۹ و ۳۵۰) كتاب الهبة، باب من استوهب من أصحابه شيئاً ۱۲ مرتب

کی روایت سے ہوتی ہے فرماتے ہیں ”کنت يوماً جالساً مع رجال من أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی منزل فی طریق مکة ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نازل أماناً والقوم محرمون وأنا غیر محرم، فأبصر واحماً واحشياً وأنا مشغول أخصفت نعلی فلم یؤذونی به وأحبوا لوالی أبصرته، فالتفت فأبصرته فقلت إلی الفرس فأسرجته ثم رکت ونسیت السوط والرمح، فقلت لهم ناولونی السوط والرمح، فقالوا لا والله لا نعینک علیہ بشئ، فتعصبت فتزلت فأخذتھا ثم رکت فشدت علی الحمار فمقرته، ثم جئت بهم وقد مات فوقوا فیہ یا کلونہ ثم إنهم شکوا فی أکلهم إلیاہ وهو محرم، فرجنا ونجیات (أی أخفیت) العصد معی، فأدرکنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فسألناہ عن ذلك، فقال: معکم شیء فقلت: نعم فناولته العصد، فأکلھا حتی نفذھا وهو محرم“

اس میں خط کشیدہ الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوقتاہ نے محرمین کی جانب سے شکار کی رغبت کو محسوس کیا تو ان کے لئے حمار وحشی شکار کیا۔

جہاں تک حضرت جابرؓ کی حدیث باکج تعلق ہے سو حنفیہ کی طرف سے اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

پہلا جواب یہ ہے کہ حضرت ابوقتاہ کی حدیث حضرت جابرؓ کی حدیث کے مقابلہ میں سنداً اقویٰ اور اصح مافی الباب ہے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں مطلب متکلم فیہ ہے، ابو زرؓ، ابن حبانؓ اور امام دارقطنیؒ نے اگرچہ ان کی توثیق کی ہے لیکن ابن سعد ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”کثیر المحدث“

۱۔ صحیح بخاریؒ کی ایک روایت میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں ”فبینا أنا مع أصحابہ (صلی اللہ علیہ وسلم) یضحک بعضهم إلی بعض فتظرت فإذا أنا بحمار وحش فخلی علیہ“ (ج ۱ ص ۲۴۵، باب إذا صاد المحلل فأهدى للحرم الصيد کلہ) اور سلم کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں ”فبینا أنا مع أصحابہ (صلی اللہ علیہ وسلم) یضحک بعضهم إلی إذ نظرت فإذا أنا بحمار وحش فخلت علیہ“ (ج ۱ ص ۲۴۵، باب تحریر الصيد المأکول البی)۔

علامہ بنوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”فكان الضحك لأجل أنهم محرمون، وكانهم أرادوا أن یفطن له أبو قتادة لیمطادھو، فكان هو اصطاد لأجلهم“ معارف السنن (ج ۶ ص ۳۶۳) ۱۲ مرتب

۲۔ (هو) ابن عبد اللہ بن المطلب بن حنطب بن الحارث بن عبید بن عمرو بن غزوم المخزومی، وقیل بإسقاط المطلب فی نسبه، وقیل إنها اثنان - تہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۱۰۴) ۱۲ م

۳۔ تہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۱۰۴ و ۱۰۵) ۱۲ م

دلیس محتج بحديثہ " اور حافظ فرماتے ہیں " صدوق کثیر التذلیس والإرسال " اور ابو حاتم فرماتے ہیں " لم یسمع من جابر " خود امام ترمذی فرماتے ہیں " المطلب لا نعرف له سماعاً عن جابر " مختصر یہ کہ اول تو ان کی توثیق و تسعین میں اختلاف ہے، اس کے علاوہ یہ حدیث منقطع بھی ہے جبکہ حضرت ابو قتادہ کی حدیث میں نہ کمزور درجہ کا کوئی راوی ہے اور نہ اس میں انقطاع کا شبہ ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کے بعض طرق میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں " سَيِّدُ الْبَرِّ لَكُمْ حَلَالٌ مَا لَمْ تَقْصِدُوهُ أَوْ يَسَادَ لَكُمْ " اس صورت میں معنی باطل بدل جاتے ہیں، کیونکہ " أَوْ " بمعنی " إِلَّا " ہوگا اور اس کے بعد " أَنْ " مقتدر ہوگا اور تقدیر یوں ہوگی " مَا لَمْ تَقْصِدُوهُ إِلَّا أَنْ يَسَادَ لَكُمْ "۔

۱۔ میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۱۱۱، رقم ۵۵۹۳)۔ اور حافظ تہذیب التہذیب (ج ۱۰ ص ۱۰۱) میں نقل کرتے ہیں " وقال ابن سعد: كان كثير الحديث وليس بحديثه لأنه يرسل كثيرا وليس له لحن وعامة أصحابه يدلسون " ۱۲ مرتب

۲۔ تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۵۲، رقم ۱۱۷۱) ۱۲ مرتب

۳۔ حافظ تہذیب التہذیب (ج ۱۰ ص ۱۴۹) میں نقل کرتے ہیں " قال ابن أبي حاتم في المسائل عن أبيه: لم يسمع من جابر ولا من زيد بن ثابت ولا من عمران بن حسين ولم يدرك أحدًا من الصحابة إلا سهل بن سعد ومن في طبقته " ۱۲ مرتب۔

۴۔ کافی الباب ۱۲ م

۵۔ امام شافعی حضرت جابر کی روایت کے بارے میں فرماتے ہیں " هذا أحسن حديث روى في هذا الباب وأقرب كذا نقل الترمذی فی الباب ۔

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: قال شيخنا: والأحسن حديث أبي قتادة وهو حديث الصحيحين أقول: وقد علمت حال إسناده وما فيه من الغماز فكيف يكون أحسن؟ والله أعلم " معارف السنن (ج ۲ ص ۳۶۳) ۱۲ مرتب

۶۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۵۶) کتاب المناسک، باب لحم الصيد للمحرم۔ وسنن نسائی (ج ۲ ص ۲۵۶) إذا أُنشِرَ المحرم إلى الصيد فقتله الحلال ۱۲ م

۷۔ چنانچہ صاحب بذل الجہود فرماتے ہیں: " وهذا إيؤيد الحنفية فلنظة " أَوْ " الواقعة ههنا بمعنى " إِلَّا أَنْ " استثناء من المفهوم المتقدم، فإن قوله " مَا لَمْ تَقْصِدُوهُ " بمعنى الاستثناء، فكأنه قال: " لحم الصيد لكم في الإجماع حلال إِلَّا أَنْ تَقْصِدُوهُ " إِلَّا أَنْ يَسَادَ لَكُمْ " فيكون الاستثناء الثاني من مفهوم الاستثناء الأول۔

بذل الجہود فی حدیث ابی داؤد (ج ۹ ص ۱۱۱) باب لحم الصيد للمحرم ۱۲ مرتب

تیسرا جواب یہ ہے کہ اگر ”أَوْ يُصَدِّكُمْ“ ہی کی روایت لی جائے تب بھی یہ اسی طرح سبذرائع کے لئے ہو سکتی ہے جس طرح صعب بن جنامہ کی روایت، اور زیادہ سے زیادہ نہیں تنزیہی پر محمول ہے۔

چوتھا جواب یہ ہے کہ ”أَوْ يُصَدِّكُمْ“ کے معنی یہ ہیں کہ ”أَوْ يُصَدِّبَا عَنْكُمْ أَوْ إِشَارَتَكُمْ أَوْ دَلَالَتَكُمْ“۔ واللہ اعلم

قولہ: مع أصحابہ محرمین وهو غیر محرم“ شرح اس بارے میں حیران رہے ہیں کہ حضرت ابوقتادہؓ داخل میقات میں غیر محرم کیسے تھے؟ وقد أشكل ذلك على الحنفية والشافعية جميعاً۔ چنانچہ اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔ سب سے بہتر جواب طحاویؒ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، وہ فرماتے ہیں ”بعث رسول اللہ ﷺ أبا قتادة الأنصاري على الصدقة فخرج رسول الله ﷺ عليه وسلم وأصحابهم محرمون حتى نزلوا عسفاً فإذا هم بحمار وحش قال وجاء أبو قتادة وهو حجل الخ“

۱۔ والجواب الخامس: ”أن اللام (في يصدكم) ليس في معنى ”لأجلكم“ بل هي للتوكيد كما في قوله: بعث له ثوباً واشترى له لحماً، وإذا احتل كلا الوجهين لم يوجب في الحمل على الوجه الأول“ معارف حسنہ ۶۵ (۳۶۲) ۱۲ م

۲۔ علامہ عینیؒ کہتے ہیں: ”وقال القشيري في الجواب عن عدم ما حرام أبي قتادة: يحتمل أنه لم يكن مُريدًا للحج، أو أن ذلك قبل توقيت المواقيت، ونزعهم المندى أن أهل المدينة أرسلوه إلى سيدهنا رسول الله ﷺ وسلم يعلونه أن بعض العرب ينوي غزواً للمدينة، وقال ابن التين: يحتمل أنه لم ينو الدخول إلى مكة وإنما مصعب النبي ﷺ عليه وسلم ليكن جمعه، وقال أبو عمر: يقلل إن أبا قتادة كان رسول الله ﷺ عليه وسلم وتجهه على طريق البحر مخافة العدو فلذلك لم يكن محرماً إذا اجتمع مع أصحابه لأن مخبرهم لم يكن واحداً“ عمدة القاري (ج ۱ ص ۱۷۱) باب ذابح الحلال فأهدى للمعمر الصيد أكله ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۲۳) باب الصيد يذبحه الحلال في الحلال للمعمر أن يأكل منه أم لا؟ ۱۲ م
۴۔ چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: قلت: أحسن الأجوبة ما ذكر في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه - عمدة (ج ۱ ص ۱۷۱)

۵۔ اور عملاً بنو حزمہؒ فرماتے ہیں: وهذا انتهى من كل ما قيل في حل هذا الإشكال لأنه صريحه في نفس الحديث معارف (ج ۲ ص ۲۱۱) ۱۲ مرتب

جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابو قتادہؓ مدینہ سے مکہ کے ارادہ سے نہیں چلے تھے بلکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بعض علاقوں سے زکوٰۃ وصول کرنے پر مامور فرمایا تھا، جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحابؓ مکہ مکرمہ روانہ ہوئے تو راستہ میں ابو قتادہؓ بھی مل گئے، شکار کا مذکورہ واقعہ اسی وقت پیش آیا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

باب مَا جَاءَ فِي صَيْدِ الْبَحْرِ لِلْمَحْرَمِ

خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجٍّ أَوْ عُمْرَةٍ فَاسْتَقْبَلَنَا رَجُلٌ مِنْ جُرَادٍ، فَجَعَلَنَا نَضْرِبُ بِسَيَاطِنَا وَعَصِيَّتِنَا، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كُلُوا فَإِنَّهُ مِنْ صَيْدِ الْبَحْرِ“ سمندری شکار محرم کے لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم قرآنی جائز ہے، البتہ ٹڈی کے بارے میں ابو سعیدؓ صطخریؓ وغیرہ کہتے ہیں کہ وہ بھی صید البحر میں داخل ہے۔ ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

لیکن جمہور کے نزدیک ٹڈی صید البحر میں سے ہے اور اس کے شکار پر جزا واجب ہے۔ ان کا استدلال مؤطا امام مالک میں حضرت عمرؓ کے اثر سے ہے ”لَمْ تَرَوْا خَيْرَ مَنْ جُرَادَةٍ“ نیز مؤطا امام مالک ہی میں حضرت عمرؓ کے ایک اور اثر میں اطمینان

لَا الْحَدِيثُ أَخْرَجَهُ أَبُو دَاوُدَ (ج ۱ ص ۱۵۱) بَابُ الْجُرَادِ لِلْمَحْرَمِ وَابْنُ مَاجَةَ فِي سُنَنِهِ (ص ۲۲۲)

أَبْوَابُ الصَّيْدِ، بَابُ صَيْدِ الْخَيْتَانِ وَالْجُرَادِ ۴۱۲

لَهُ أَجَلٌ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلْخَيْتَانِ (سورة مائدة آیت ۹۵) ۴۱۲

سَلَّمَ ابْنُ الْمُنْذَرِ فِي حَدِيثِهِ ابْنَ عَبَّاسٍ، كَعَبِ الْجُرَادِ وَرَوَاهُ ابْنُ زَبْرِ كَمَا مَسَّكَتُ بِي يَدِي تَقْلُ كَيْسَ.

امام احمدؓ سے بھی اس بار میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ اس کا شمار صید البحر میں ہے اور اس میں کوئی جزا نہیں اور ایک

یہ کہ اس کا شمار صید البحر میں ہے اور اس میں جزا ہے۔ دیکھیے المعنی (ج ۳ صفحہ ۵) بَابُ الْفَدْيَةِ وَجَزَاءُ الصَّيْدِ، الْفَضْلُ الْخَامِسُ ۱۲

سَلَّمَ دَيْكِيَّةَ الْمَعْنَى (ج ۳ ص ۵۰۸ و ۵۰۹) ۴۱۲

سَلَّمَ مَوْطَا إِمَامُ مَالِكٍ (ص ۱۱۱) فَذِيَّةٌ مِنْ أَصَابِ شَيْئًا مِنَ الْجُرَادِ وَهُوَ مَحْرَمٌ۔ پوری روایت اس طرح ہے

”عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ أَنَّ رَجُلًا جَاءَ إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ سَأَلَهُ عَنْ جُرَادَةٍ قَتَلَهَا وَهُوَ مَحْرَمٌ، فَقَالَ عُمَرُ لَكُ عَصَا، تَعَالِ

حَتَّى نَعْلَمَ فَقَالَ كَعَبٍ: وَرَهْمٌ، فَقَالَ عُمَرُ: إِنَّكَ لَتَجِدُ الدَّرَاهِمَ، لَمْ تَرَ خَيْرَ مَنْ جُرَادَةٍ: بَقِيَّةُ حَاشِيَةِ صَفْحَةٍ

قبضۃ من طعامہ کے الفاظ آتے ہیں، امام شافعیؒ نے حضرت ابن عباسؓ سے بھیؒ فیہا (فی الجرادۃ) قبضۃ من طعامہ کی روایت نقل کی ہے۔ ذکرہ الحافظ فی التلخیصؒ جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو وہ جمہور کے نزدیک ابوالمہزمؒ یزید بن سفیان

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) مؤطا امام مالک کی مذکورہ روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت کعب احبار کا مسلک بھی وہ نہیں جو ابن المنذر نے بیان کیا ہے کہ وہ صید البحر میں سے ہے بلکہ ان کا مسلک جمہور کے مطابق ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان کا مسلک پہلے وہی ہو اور بعد میں اس سے رجوع کر لیا ہو۔ والہ اعلم ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۱۰) مؤطا امام مالک (۲۴۸) فدیۃ من اصاب شیئاً من الجراد وهو محرم۔ پوری روایت اس طرح ہے "عن زید بن اسلم ان رجلاً جاء الى عمر بن الخطاب، فقال يا امير المؤمنين اني اصابت جرادات بسوطي وانا محرم، فقال له عمر: اطعم قبضۃ من طعامہ ۱۲ م

لہ (ج ۲ ص ۱۸۳) باب محرمات الاحرام، آثار الباب۔ چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں "واما (اثر) ابن عباسؓ فرواہ الشافعی والبیہقی من طریق القاسم بن محمد قال: کنت عند ابن عباسؓ فسأله رجل عن جرادة قتلها وهو محرم، فقال ابن عباسؓ: فیہا قبضۃ من طعامہ ورواہ سعید بن منصور من هذا الوجه وسدہ صحیح" مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابن عباسؓ کا یہ اثر بھی منقول ہے "عن القاسم قال سئل ابن عباس عن المحرم یصیب الجرادة، فقال: ترة خیر من جرادة (ج ۴ ص ۴) فی المحرم یقتل الجرادة

مصنف عبدالرزاق میں حضرت ابن عباسؓ کا یہ اثر بھی منقول ہے "أد فی ما یصیبہ المحرم الجرادة، وليس فیما دونها اجزاء، وفيها عمة" (ج ۴ ص ۴، رقم ۸۲۵) باب المہر والجراد۔

ان تمام آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا مسلک بھی جمہور کے مطابق ہے لہذا نقلہ ابن المنذر، یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا مسلک پہلے یہی ہو کہ جراد صید البحر میں سے ہے لیکن بعد میں انہوں نے اس سے رجوع کر لیا ہو حافظؒ نے ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے حضرت ابن عمرؓ کا اثر بھی نقل کیا ہے۔ عبد اللہ باریؒ کہتے ہیں "کان ابن عمر یقول: فی الجراد قبضۃ من طعامہ" اور سعید بن منصور کے حوالہ سے ایک اور اثر نقل کیا ہے، ابو سلمہ ابن عرقم کے بارے میں فرماتے ہیں "أنہ حکم فی الجرادة بقوة" التلخیص الجبر (ج ۲ ص ۱۸۳) باب محرمات الاحرام، آثار الباب ۱۲ مرتب عنہ لہ ابوالمہزمؒ یزید الزاء المکسوی، التیمی، البصری، اسمہ یزید، وقیل، عبد الرحمن بن سفیان، متروک، من الثالثة (الطبقة الوسطی من التابعین) — تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۴، رقم ۱۵)

حافظ ذہبیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: منقفوہ، وهو بکنیتہ اشہر، روى عنه شعبۃ ثم ترکہ، روى عنه حسین المعلم وعبد الوارث وجماعة، منقفہ ابن معین، وقال النسائی متروک، قال ابن عدی: ما یرویہ غیر محفوظ، وقال مسلم: سمعت شعبۃ یقول: رأیت أبا المہزمؒ ولویعلیٰ درہما لوضع حدیثاً وقال أيضاً سمعت شعبۃ یقول: کان أبوالمہزمؒ مطروحاً فی مسجد ثابت، لو أعطاه انسان فلان لخذته سبعین حدیثاً — هذا ملخص ما فی میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۴، رقم ۹۷) ۱۲ مرتب

کی وجہ سے سنیت ہے، جو متروک ہے لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔
 نیز اگر اس روایت کو درست بھی تسلیم کیا جائے تب بھی آپ کے فرمان ”فإنه من
 صيد البحر“ کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ صید البحر کے مشابہ ہے من حیث یحل میتہ ولا یحتاج
 الی الذبح، قالہ علی القاریؒ۔

واضح رہے کہ حدیث باب میں لفظ ”رجل“ بکسر الراء و سکون الجیم ہے، وهو من
 الجراد کا لجامۃ الکثیرۃ من الناس۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الضبع یصیدہا المحرم

”عن ابن ابی عمار قال: قلت لجابر: الضبع، أصيد؟ قال: نعم،
 قال: قلت: آكلها؟ قال: نعم، قال: قلت: أقالہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؟
 قال: نعم، ضبع ایک درندہ ہے جسے فارسی میں ”کفتار“ اور اردو میں ”ہنڈار“ یا ”بجو“
 کہتے ہیں، حنفیہ کے نزدیک اگر وہ یا اور کوئی درندہ از خود حملہ آور ہو اور اسے محرم قتل کر دے
 تو کوئی جزا واجب نہیں اور اگر محرم اُسے ابتداءً قتل کرے تو جزا ہے۔ جو زیادہ سے زیادہ

لہ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: ”قال العلماء: إنما عده من صيد البحر لأنه يشبه صيد البحر من حيث
 ميتة وما قيل من أن الجراد يتولد من الحيتان كالديدان، ولا يجوز للمحرم قتل الجراد، ولزمه بقتله
 قيمته اھـ ولا يصح التفریم كما لا یخفی علی الثانی

البتہ ملا علی قاری ہی نے ترمذی کی روایت باب کے صحیح ہونے کی تقریر پر روایات میں تطبیق کی صورت بھی بیان کی
 ہے، فرماتے ہیں: أقول: لو صح حدیث ابی داؤد والترمذی المذکور سابقاً کان یبغی أن یجمع بین الحارث
 بأن الجراد علی نوعین بحری و بترت، فیعمل فی كل منهما بحکمہ

مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح (ج ۵ ص ۲۸۹) باب المحرم یجتنب الصيد، الفصل الثانی ۱۲ مرتب
 لہ کما فی مجمع البحار (ج ۲ ص ۲۹۵) ۱۲ م

لہ لعمریخہ من اصحاب الکتب الستہ غیر الترمذی، قالہ الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی سنن ترمذی
 (ج ۳ ص ۲۸۵، رقم ۱۵۸) أقول: أخرجه النسائی فی سننہ (ج ۲ ص ۱۸۸، کتاب الصيد والذباح

الضبع) وابن ماجہ فی سننہ (ج ۲ ص ۲۳۳، ابواب الصيد، باب الضبع) بتغییر یسیر فی اللفظ ۱۲ مرتب
 لہ البتہ امام شافعی کے نزدیک محرم کے لئے درندہ کو ابتداءً قتل کرنا بھی جائز ہے اور قتل کرنے کی صورت میں اس پر کوئی
 جزا نہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۸۸) فصل واما بیان انواعہ ۱۲ مرتب

ایک بھری ہوئی حدیث باب میں اُسے جو صید قرار دیا گیا ہے اس کا مطلب یہی ہے کہ اسے از خود قتل کرنے سے جزا واجب ہے۔

ضنیع کی حلت و حرمت | حدیث باب میں ”قلت: آكلها؟ قال: نعم“ سے ضنیع کی حلت معلوم ہوتی ہے، یہ مسئلہ اصل میں تو ”كتاب الأطعمة“ کا ہے، یہاں اتنا سمجھ لیجئے کہ ضنیع حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک حرام اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حلال ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جبکہ حنفیہ اور مالکیہ کی دلیل وہ احادیث ہیں جن میں ”کل ذی ناب من السباع“ کو حرام قرار دیا گیا ہے، اس کلیہ میں ضنیع بھی داخل ہے۔

۱۔ یہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ صفحہ ۲۷) سے ماخوذ ہے۔ ۱۲ مرتب

۲۔ چند روایات درج ذیل ہیں :

(۱) عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: كل ذی ناب من السباع فأكله حرام۔

(۲) عن ابن عباس قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل ذی ناب من السباع وعن كل ذی غلب

من الطير۔

یہ دونوں روایات صحیح مسلم میں مروی ہیں، دیکھئے (ج ۲ صفحہ ۱۳۴) کتاب الصيد والذبايح، باب تحريم اكل كل

ذی ناب من السباع۔

(۳) عن خالد بن الوليد قال: غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم غيبر فأتت اليهود، فشكوا

أن الناس قد أسرعوا إلى حطائهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ألا لا يحمل أموال المعاهدين

إلا بحقها، وحرام عليكم المحرمات الأهلية وخيلها وبغالها وكل ذی ناب من السباع وكل ذی غلب من الطير۔

سنن ابی داؤد (ج ۲ صفحہ ۵۳۳) کتاب الأطعمة باب ما جاء في أكل السباع۔

(۴) عن أبي ثعلبة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن أكل كل ذی ناب من السباع۔

دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ صفحہ ۲۵۴) کتاب الذبايح والصيد والتسمية، باب اكل كل ذی ناب من السباع

ومصحح مسلم (ج ۲ صفحہ ۱۳۴) کتاب الصيد والذبايح، باب تحريم اكل كل ذی ناب من السباع۔ وسنن أبوداؤد

(ج ۲ صفحہ ۵۳۳) کتاب الأطعمة، باب ما جاء في أكل السباع۔ وسنن نسائی (ج ۲ صفحہ ۱۹۵) کتاب الصيد والذبايح

باب تحريم اكل السباع۔ وسنن ترمذی (ج ۱ صفحہ ۱۳۴) أبواب الصيد، باب في كراهية كل ذی ناب وذی غلب

وسنن ابن ماجه (ج ۲ صفحہ ۲۳۲) أبواب الصيد، باب اكل كل ذی ناب من السباع۔ (باقی حاشیہ ص ۱۱۳ پر)

اس کے علاوہ ترمذی اور ابن ماجہ میں خزیمہ بن جزہ کی مرفوع حدیث ہے ”أَوْ يَأْكُلُ الضَّيْعَ أَحَدًا؟“ یہ حدیث اگرچہ عبد الکریم بن ابی الخارق کی وجہ سے ضعیف ہے لیکن ”تحریم کل ذی ناب“ والی بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

(۵) حضرت ابوالدرداء فرماتے ہیں: ”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن کل ذی نہیة وعن کل ذی مجثمہ وعن کل ذی ناب من السباع“ رواہ احمد والبخاری باختصار والطبرانی فی الکبیر، وقال البزار: أستاذہ حسن۔

(۶) عن أبي أمية قال: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة غزاه، فأمر منادياً، فنادى إن الجنة لأفضل لعاس، ألا وإن للجنة لأهلية حرام وكل ذی ناب أو قال کل ذی ظفر، وفي رواية: وكل سبع ذی ظفر أو ناب۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر فی حدیث طویل تقدّم فی الجائز وفيه ليث بن أبي سليم وهو ثقة ولكنه مدلس وبقية رجاله ثقات۔

مؤخر الذکر دون روایات کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۳۵۳) کتاب الصيد والذبايح، باب فصل ذی ناب أو ظفر وما نهى عنه ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۳۔ اس بات کی تائید مصنف عبدالرزاق کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے ”عبدالرزاق عن الثوری عن سہیل بن ابی صالح قال: جاء رجل من أهل الشام، فسأل ابن المسيب عن أكل الضيع، فنهأ، فقال له: فإن قومك يأكلونها۔ أو نحو هذا۔ قال: إن قومي لا يعلمون، قال سفيان: وهذا القول أحب إلي، فقلت لسفيان: فأين ما جاء عن ابن عمر وعلي وغيرهما؟ فقال: أليس قد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن أكل ذی ناب من السباع، فتركها أحب إلي قال، وبه يأخذ عبدالرزاق“ (ج ۴ ص ۵۱۴، رقم ۸۶۸۴) کتاب المناسك، باب الضيع ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۱۳)

۴۔ ترمذی میں پوری روایت اس طرح ہے ”عن حبان بن جزء عن أخيه خزيمه بن جزء قال، سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكل الضيع، فقال: أو يأكل الضيع أحد؟ وسألته عن أكل الذئب، فقال ويأكل الذئب أحد فيه خير؟ (ج ۲ ص ۲) أبواب الأطعمة، باب ما جاء في أكل الضيع۔ اور ابن ماجہ کی روایت اس طرح ہے ”عن خزيمه بن جزء قال: قلت يا رسول الله! ما تقول في الضيع، قال: ومن يأكل الضيع؟“ (ص ۲۳۳) أبواب الصيد باب الضيع ۱۲ مرتب

۵۔ عبد الکریم بن ابی الخارق: بضم الميم وبالطاء المعجمة، أبو أمية المعلم البصري، نزيل مكة، واسم أبيه قيس، وقيل: طارق، ضعيف إلا ”تقريب التهذيب“ (ج ۱ ص ۵۱، رقم ۱۲۸۵)

ان پر درس ترمذی (ج ۱ ص ۱۹۱) باب النهی عن البول قائماً کے تحت کلام گزر چکا ہے، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے

میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۱۱۴، رقم ۱۵۴۴) و تهذيب التهذيب (ج ۶ ص ۲۴۴ تا ۲۴۵)

احادیث اس کی توثیق ہیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس میں فتنی اعتبار سے دو اشکالات ہیں اول تو یہ کہ بھی بن سعید قطان نے کہا ہے کہ اس کے راوی ابن ابی عمار نے اس کو مرفوعاً روایت کر کے غلطی کی ہے، دراصل یہ حدیث حضرت عمرؓ پر موقوف تھی، خود امام ترمذیؒ نے بھی جریر بن حازم کے حوالہ سے اس کا موقوف ہونا بیان کیا ہے، لیکن بعد میں حدیث باب کو اصح قرار دیا ہے، بہر کیف اس میں رفع اور وقف کا اختلاف موجود ہے۔
دوسرے یہی حدیث سنن ابی داؤد میں آئی ہے اور اس میں کھانے کا کوئی ذکر نہیں، پوری روایت اس طرح ہے۔ ”عن جابر بن عبد اللہ قال: سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الضئیع، فقال: هو صید، ویجعل فیہ كبش إذا صاده المحرم۔“

ان وجوہ کی بنا پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی راوی نے ضئیع کے صید ہونے کا مطلب یہ سمجھا کہ وہ حلال ہے حالانکہ شکار حرام جانوروں کا بھی ہوتا ہے۔ اور اس بنا پر کما اکل والاحصہ ٹھہرایا۔
۱۴ اس کے علاوہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ایک ایسی مرفوع روایت مروی ہے جس میں ”ضئیع“ کی صراحت نہایت موجود ہے۔ ”فہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الضئیع وعن الکلب وکسب الحمام ومهر البغی (الدودق) کنز العمال (ج ۲۰ ص ۲۲) کتاب المعیشتہ، الضئیع ۱۲ مرتب

۱۵ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۴) ۱۲ م

۱۶ (ج ۲ ص ۵۳) کتاب الاطعمۃ، باب فی اکل الضئیع ۱۲ م

۱۷ علامہ ابن قدامہؒ نے صید ہونے کی تین شرائط بیان کی ہیں فرماتے ہیں: ”والصید: ما جمع ثلاثۃ اشیاء وهو أن یكون مباحاً أکله، لا مالک له، متنعاً المغنی (ج ۳ ص ۵) باب الفدیۃ وجزاء الصید الفصل الرابع۔“

معلوم ہو کہ ان حضرات کے نزدیک صید کے لئے ماکول اللحم ہونا ضروری ہے اور حدیث باب میں ”ضئیع“ کو صید قرار دیا گیا ہے، اول تو اس میں کھانے کا صراحت ذکر ہے، دوسرے جس روایت میں اکل کا ذکر نہیں اس میں بھی لفظ صید کیوجہ سے ضئیع حلال اور ماکول اللحم قرار پائے گا

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ صید ماکول اللحم کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم دونوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے چنانچہ شعر ہے

صید الملوک أرا نب و شالب وإذا رکت فصیدی الأبطال

امام رازیؒ نے اس شعر کی نسبت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی طرف کی ہے، کما فی نصب الرایۃ، دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۱۲) مرتب معنی منہ

نیز حافظ مار دینی فرماتے ہیں کہ عبد الرحمن بن ابی عمار نقل حدیث میں زیادہ مشہور نہیں اور ثقافت کی مخالفت میں ان کی روایت مقبول نہیں جبکہ حدیث باب سنن انہی سے مروی ہے اور کل ذی ناب من السباع“ والی حدیث بلاشبہ ثابت اور صحیح ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الغتسال لدخول مکة

عن ابن عمر قال: اغتسل النبی صلی اللہ علیہ وسلم لدخول مکہ بفتح“ یہ حدیث اگرچہ سنداً ضعیف ہے، کما ترح بہ الترمذی لیکن دو وجوہ سے اسے قبول کر لیا گیا ہے، ایک تو اس لئے کہ یہ مؤید بالتعامل ہے، دوسرے اس لئے کہ فضائل میں حدیث ضعیف بھی مقبول

لہ عبد الرحمن بن عبد اللہ بن ابی عمار لکنہ ما علمت بہ بأساً۔ میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۵۹۵، رقم ۱۸۱۶) ۱۲ م

لہ قال الحافظ علامہ الدین الترمذی فی ”الجرہ النقی“ (۲-۲۲۵): حدیث النبی عن کل ذی ناب من السباع صحیح ثابت مشہور مروی عن عدة طرق، فلا تعرض بہ حدیث ”الضعیف صید“ لآلہ انہ بہ عبد الرحمن بن أبی عمار، ولس هو مشہور بنقل العلم، ولا ممن یحتج بہ إذا خالفہ من ہوا ثبت منہ، کذا قال صاحب التمهید“ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۹۷) ۱۲ مرتب

لہ لم یخرجہ من أصحاب الكتب الستة غیر الترمذی۔ قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۸۱) رقم ۸۵۲ ۱۲ م

لہ ہی موضع بمکہ، وقیل: واد دفن بہ عبد اللہ بن عمر، وهو أيضاً ما أقطعه النبی صلی اللہ علیہ وسلم عظیم بن الحارث۔ مجمع بحال الانوار (ج ۴ ص ۱۸۱) ۱۲ م

لہ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: وعبد الرحمن بن زید بن أسلم ضعیف الحدیث، ضعفہ أحمد بن حنبل وعلی بن المدینی وغیرہا ولا نعرف هذا الحدیث مرفوعاً إلا من حدیثہ۔ ۱۲ م

لہ تعامل اور تلقی بالقبول کی وجہ سے حدیث ضعیف صحیح کے درجہ میں آجاتی ہے، یہ قاعدہ درس ترمذی (ج ۱ ص ۸۵ و ۸۶) میں ”احادیث کی تصحیح و تضعیف کے اصول و قواعد“ کے تحت وضاحت کے ساتھ ذکر کیا جا چکا ہے، مزید تفصیل

کے لئے دیکھئے ”الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرون الكاملة“ للعلامة اللکونی (ص ۵۲ و ۵۳) نیز دیکھئے ”التعليقات الحافلة على الاجوبة الفاضلة“ للشيخ عبد الفتاح أبو غدة (ص ۱۲ تا ۱۳) ۱۲ مرتب

ہوتی ہے۔ لیکن اس دوسرے قاعدہ کے بارے میں ایک بات یاد رکھنی ضروری ہے :-

فضائل کے باب میں حدیث ضعیف | علامہ سیوطیؒ نے ”تدریب الراوی“ میں اور حافظ سخاویؒ
تین شرائط کے ساتھ مقبول ہے | نے ”القول البدیع فی الصلوٰۃ علی الحبیب الشفیع“ میں حافظ

ابن حجرؒ سے منقل کیا ہے کہ حدیث ضعیف فضائل کے باب میں تین شرائط کے ساتھ مقبول ہوتی ہے۔

① اس کا ضعف بہت شدید نہ ہو فیخرج من الفرد من الکذابين والمتهمین
بالکذب ومن فحش غلطہ۔

② اس کا مضمون شریعت کے اصول ثابتہ میں سے کسی اصل معمول بہ کے تحت داخل ہو، فیخرج
ما یخترع بحیث لا یكون له أصل أصلاً

③ أن لا یعتقد عند العمل به ثبوته، بل یعتقد الاحتیاط، لئلا ینسب الی النبی
صلی اللہ علیہ وسلم ما لم یقلہ۔

اس مسئلہ کی پوری تفصیل علامہ عبدالحی لکھنویؒ کی کتاب ”الاجوبۃ الفاضلہ“ میں موجود ہے۔

باب ملجاء فی کراہیۃ رفع الیدین عند رؤیۃ البیت

سئل جابر بن عبد اللہ : أیرفع الرجل یدیه إذا رأى البیت ؟ فقال :
حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فکنا نفعلہ ” بیت اللہ شریف کو دیکھ کر دعا کرنا متعذر

لہ لیکن ان دونوں وجوہ کو اس مقام پر ذکر کرنا اس وقت درست ہوتا جبکہ زیر بحث مسئلہ کا مدار صرف حدیث
باب پر ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں بلکہ مسئلہ الباب صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک اور روایت سے ثابت
ہو جاتا ہے ”عن نافع قال : کان ابن عمر إذا دخل أذی الحرام مسک عن التلبیۃ، ثم میبیت بذی
طوی ثم یصلی بہ الصبح ویغتسل ویحدث أن نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل ذلک۔“

امام بخاریؒ نے اس روایت پر یہ ترجمہ قائم کیا ہے ”باب الاغتسال عند دخول مکة“ دیکھئے (ج ۱ ص ۱۷۷)
کتاب المناسک ۱۲ مرتب

لہ دیکھئے (ص ۳۶ تا ۵۹) بحث قبول الحدیث الضعیف فی فضائل الاعمال ۱۲ مرتب

لہ ترمذی کے ہمارے پاس موجود تمام نسخوں میں روایت اسی طرح ہے یعنی ”فکنا نفعلہ“ (بغیر حمزۃ الاستفہام)

جامع الاصول (ج ۳ ص ۴۱۶)، رقم ۱۷۴۳، الباب الحادی عشر فی دخول مکة والنزول بہا میں بھی ترمذی
باقی حاشیہ ص ۱۷۷ پر

آثار و روایات سے ثابت ہے، جن میں سے سند کے اعتبار سے سب سے زیادہ بے غبار حضرت عمرؓ کا اثر ہے جو مستدرک حاکم وغیرہ میں مروی ہے "ان عمر کان اذا نظر الى البيت قال: اللهم أنت السلام ومنك السلام فحينا ربنا بالسلام" ذکرہ الحافظ فی التلخیص وسکت علیہ، چنانچہ اس موقع پر دعا بالاتفاق مستحب ہے۔

البتہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ یہ دعا رفع یدین کے ساتھ ہو یا بغیر رفع کے، امام شافعیؒ نے تو منہرایا ہے کہ "ولست أکوه رفع الیدین عند رؤية البيت ولا استحبته ولكن عندی حسن" خود احناف کے بھی اس مسئلہ میں دو قول ہیں، امام طحاوی نے ترک رفع کو ترجیح دی ہے اور حضرت جابرؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

کے حوالہ سے روایت اسی طرح نقل کی گئی ہے، لیکن معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۵) کے متن میں "أفکنا نفعله" (بہمزۃ الاستفہام) کے الفاظ ہیں، شرح میں بھی حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "أفکنا نفعله: الهمزة للإنکار سنن ترمذی کے حاشیہ "نفع قوت المغتذی (ج ۱ ص ۱۳۵، حاشیہ ۱) میں لکھا ہے "قوله: فکنا نفعله: الهمزة للإنکار۔ ملا علی قاری نے بھی "أفکنا نفعله" کے الفاظ نقل کئے ہیں۔ مرقاة المفاتیح (ج ۵ ص ۲۱۱) باب دخول مکة والطواف، الفصل الثانی۔ بہر حال اگر روایت ہمزۃ استفہام کے ساتھ مانی جائے تو مطلب بالکل بدل جلیگا۔ نسائی اور ابوداؤد کی روایات سے استفہام والی صورت کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ نسائی کی روایت کے الفاظ یہ ہیں "سئل جابر بن عبد اللہ عن الرجل یرى البيت أیرفع یدیه؟ قال: ما کنت أظن أن أحدًا يفعل هذا إلا اليهود، فجئنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم نكن نفعله" (ج ۲ ص ۲۱۱) کتاب مناسک الحج ترک رفع الیدین عند رؤية البيت) اور ابوداؤد کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: "سئل جابر بن عبد اللہ عن الرجل یرى البيت أیرفع یدیه؟ فقال: ما کنت أرى أحدًا يفعل هذا إلا اليهود قد جئنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يكن يفعل" (ج ۱ ص ۲۵۵، کتاب المناسک، باب فرفع الید إذا رأى البيت) ۱۲ مرتب معنی منہ (حاشیہ صفحہ ۱۱۷) ۱۔ دیکھئے التلخیص الحبر (ج ۲ ص ۲۴۲ و ۲۴۳)، باب دخول مکة وبقية أعمال الحج إلى آخرها) اور مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۴۵، باب ما يقول إذا نظر إلى البيت) نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۳۲، الدعاء عند رؤية البيت) ۱۲ مرتب

۱۔ (ج ۲ ص ۲۴۲) باب دخول مکة الخ ۱۲ م
۲۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۵) اور حافظ ابن حجرؒ نے یہ الفاظ نقل کئے ہیں "ليس في رفع الیدین عند رؤية البيت شيء فلا أكرهه ولا أستحبته" تلخیص (ج ۲ ص ۲۴۲) باب دخول مکة الخ ۱۲ مرتب
۳۔ یعنی "عن جابر بن عبد الله أنه سئل عن رفع الید عند البيت فقال: ذاك شيء يفعل اليهود، قد جئنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يفعل ذلك"۔ طحاوی (ج ۳ ص ۲۳۳) باب رفع الیدین عند رؤية البيت ۱۲ م

اور اسی کو فقہائے حنفیہ کا مسلک بتایا ہے۔

لیکن صاحب فنیۃ الناسک نے متعدد محققین حنفیہ کا قول نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک رفع یدین مستحب ہے۔ اور ان محققین نے ابن ہمامؒ اور ملا علی قاریؒ کا بھی نام لیا ہے۔

قائلین استحباب مسند شافعی میں حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث سے استدلال کرتے ہیں ”ترفع الایدی فی الصلاة، وإذا رأى البيت، وعلى السناد المروءة“ البقیہ اس روایت کے ایک راوی سعید بن سالم القداح متکلم فیہ ہیں۔

نیز امام شافعیؒ ہی نے حضرت ابن جریرؒ سے مرسل روایت کیا ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا رأى البيت رفع يديه وقال: اللهم زد هذا البيت تشريفاً وتكريماً وتعظيماً ومهابة، وزد من شرفه وكرمه مقن حجة ناعتهم تشريفاً وتكريماً وتعظيماً وثباتاً۔“ لیکن اس میں بھی سعید بن سالم ہیں اور یہ معضل بھی ہے کیونکہ ابن جریرؒ اس کو براہ راست

لہ طحاوی (ج ۱ ص ۲۳۲) ۱۲ م

۲ دیکھئے فتح القدير (ج ۲ ص ۴۹۰) باب الإحرام ۱۲ م

۳ دیکھئے مرقاة المفاتیح (ج ۵ ص ۲۸۸) باب دخول مكة والطواف۔ الفصل الثانی ۱۲ م

۴ دیکھئے مسند الامام الشافعی بترتيب الشيخ محمد طاهر السندی (ص ۳۳۹، رقم ۸۴۵) کتاب الحج، الباب السادس فیما يلزم الحاج بعد دخول مكة إلى فراقهم من مناسكهم۔ پوری روایت اور سند اس طرح ہے :

”أخبرنا سعيد بن سالم عن ابن جريج قال: حَدَّثْتُ عَنْ مَقْسِمٍ مَوْلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: تَرْفَعُ الْأَيْدِي فِي السَّلَاةِ وَإِذَا رَأَى الْبَيْتَ، وَ

عَلَى الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ، وَعَشِيَّةَ عَرَفَةَ، وَالْجَمْعِ، وَعِنْدَ الْجَمْعَيْنِ وَعَلَى الْحَبْتِ“ ۱۲ مرتب

۵ حافظ لکھتے ہیں : سعید بن سالم القداح، أبو عثمان السلمي، أصله من خراسان أو الكوفة

صدوق يهيم، روى بالإرجاء، وكان فقيهاً من كبار التاسعة“۔

تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۲۹۹، رقم ۱۷۲)

ان کے بارے میں جارجین و معدلین کے اقوال کے لئے دیکھئے ”میزان الاعتدال فی نفع الرجال“ (ج ۲

ص ۱۳۹، رقم ۳۱۸۶) ۱۲ مرتب

۶ مسند الامام الشافعی (ص ۳۳۹، رقم ۸۴۴) ۱۲ م

۷ المعضل ہو : ما سقط من استاده اثنان فأكثر على التوالي۔ تيسير مسطر الحديث للذكتور محمود السليمان (ص ۱۲) ۱۲ مرتب

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کر رہے ہیں۔

البتہ امام ازرقی نے اس کو "اخبار مکہ" میں اس طرح روایت کیا ہے "عن ابن جریج قال حدث عن مكحول أنه قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا رأى البيت رفع يديه فقال: اللهم زد هذا البيت تشريقاً" پھر بھی اس میں دو جگہ انقطاع باقی رہا۔
انہی مذکورہ مغامز کی بنا پر امام شافعی اور امام طحاوی رحمہما اللہ نے رفع یدین کو سنت قرار دینے سے انکار کیا ہے، لیکن صاحب غنیۃ الناسک نے ان روایات کو مجموعی طور پر قابل استدلال قرار دے کر حضرت جابرؓ کی حدیث باب کے بارے میں فرمایا ہے کہ "المثبت مقدم على النافي" واللہ اعلم

باب جاء في استلام الحجر والركن اليماني دون ماسواها

عن أبي الطفيل قال: كنا مع ابن عباس ومعاوية لا يمر بركن إلا استلمه فقال له ابن عباس: إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يستلم إلا الحجر الأسود والركن اليماني "حجر اسود اور رکن یمانی کے حکم میں یہ فرق ہے کہ اگر حجر اسود کی تقبیل یا استلام کا موقع

لہ اخبار مکہ (ج ۱ ص ۲۶۹) ما یقال عند النظر إلى الكعبة ۱۲ مرتب

لہ ایک ابن جریجؓ اور مکحولؓ کے درمیان، دوسرا مکحولؓ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان ۱۲ م
لہ یعنی "سئل جابر بن عبد الله: أيرفع الرجل يديه إذا رأى البيت؟ فقال حججنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فكلنا فعله" ۱۲ م

لہ ملا علی قاری نے بھی ان روایات کو ترجیح دی ہے جو مثبت رفع ہیں، بعد میں تمام روایات میں تطبیق کی صورت کو ترجیح قرار دیا ہے۔ فرماتے ہیں "أقول: الأولى الجمع بينهما بأن يحمل الإثبات على أول رؤية والنفي على محل مرة" مرقاة شرح مشکوٰۃ (ج ۵ مش ۳۷) باب دخول مكة والطواف ۱۲ مرتب

لہ الحدیث أخرجه البخاري (ج ۱ ص ۲۱۵) باب من لم يستلم إلا الركنين اليمانيين - ومسلم ج ۱

لہ (ص ۲۱۵) باب استحباب استلام الركنين اليمانيين والطواف دون الركنين الآخرين ۱۲ م
لہ وهو الذي في ركن الكعبة القريب بباب البيت من جانب الشرق ويقال له الركن الأسود، ارتفاعه من الأرض ذراعان وثلاث أذراع، وقال الأزهري: ارتفاعه من الأرض ثلاثة أذراع (الاسم أصابع - عقد الآثار

(ج ۹ ص ۲۳۹) باب ما ذكر في الحجج الأسود ۱۲ مرتب

لہ حجر اسود کے بالمقابل بیت اللہ کا جنوب مغربی گوشہ ۱۲ م

نہ ملے تو دور سے اشارہ کر کے ہاتھوں کو چوم لینا مسنون ہے۔ لیکن رکن یمانی میں اگر ہاتھ سے استلام کا موقع مل جائے فہما، ورنہ دور سے اشارہ مسنون نہیں ہے۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ حجرِ اسود کی طرح رکن یمانی کی تقبیل ثابت نہیں ہے۔ البتہ امام ازرقیؒ نے "اخبار مکہ" میں ایک روایت حضرت مجاہدؒ سے مرسل نقل کی ہے کہ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یستلم الرکن الیمانی ویضع خدۃ علیہ غالباً اسی روایت کی بنا پر امام محمدؒ سے رکن یمانی کی تقبیل کا قول مروی ہے۔

نیز امام ازرقیؒ نے متعدد ایسی روایات نقل کی ہیں جن سے حجرِ اسود اور رکن یمانی کے استلام

۱۔ جمہور یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اوزاعیؒ کا مسلک یہی ہے، وہو قول ابن عمرؓ وابن عباسؓ وأبی ہریرۃؓ وأبی سعیدؓ وجابرؓ وعطاء بن أبی رباحؓ وابن أبی ملیکۃؓ وعکرمۃ بن خالدؓ وسعید بن جبیرؓ وعجاہدؓ وعمر بن دینارؓ۔

البتہ امام مالکؒ اس بات کے قائل ہیں کہ حجرِ اسود کی تقبیل کا موقع نہ ملنے کی صورت میں ہاتھوں کا چومنا مسنون نہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۲۲۲) باب ما ذکر فی الحجر الأسود ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں: فاذا هجرت عن استلامه فلا يشير اليه إلا رواية عن محمد، كذا في شرح اللباب۔ دیکھیے منحة الخالق علی البحر الرائق (ج ۲ ص ۳۳) باب الإحرام ۱۲ م

۳۔ البحر الرائق (ج ۲ ص ۳۳) باب الإحرام ۱۲ م

۴۔ (ج ۱ ص ۳۲ و ۳۳) تقبیل الرکن الیمانی ووضع الخدۃ علیہ ۱۲ م

۵۔ چنانچہ صاحب البحر الرائق فرماتے ہیں: "وأما الیمانی فیتعجب ان يستلمه ولا يقبله، وعند محمد هو سنة، وتقبيلة مثل الحجر الأسود" (ج ۲ ص ۳۳) باب الإحرام

سنن دارقطنی میں حضرت ابن عباسؓ کی ایک مرفوع روایت سے بھی امام محمدؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے "ثنا محمد بن محمد نا الرماذی نا یحیی بن أبی بکیر نا اسرائیل عن عبد اللہ بن مسلم بن ہرمز عن سعید بن جبیر عن ابن عباس قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقبل الرکن الیمانی ویضع خدۃ علیہ" (ج ۲ ص ۱۹) باب المواقیت رقم ۲۴۲

اس کے علاوہ اور بھی متعدد دلائل سے امام محمدؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ تفصیل کے لئے

دیکھیے البحر الرائق (ج ۲ ص ۳۳) ۱۲ مرتب

کے وقت دعا کی قبولیت کی خاص امید معلوم ہوتی ہے۔ مثلاً حضرت ابن عمرؓ کا اثر ہے ”علی الرکن الیمانی ملکان موکلان یؤمنان علی دعاء من یتبعهما وإن علی الأسود مالا یحصى“ رواہ الأذرقی، وفی اسنادہ سعید بن سالم وفیہ مقال۔
فائدہ ”اخبار مکہ“ کے مؤلف امام ابوالولید اُزرقیؒ امام بخاریؒ کے ہم عصر ہیں۔ اخبار مکہ میں اکثر وہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں، ان کے دادا احمد بن محمد الاذرقی ہیں۔ ان کی کنیت بھی ابوالولید ہے۔ اور یہ امام بخاریؒ کے استاذ ہیں۔ امام بخاری نے اپنی صحیح میں ان سے روایات لی ہیں۔

۱۔ مثلاً عن مجاہد قال : من وضع یدہ علی الرکن الیمانی ثم دعا استجیب لہ
 ”عن مجاہد قال : ما من انسان یضع یدہ علی الرکن الیمانی و یدعوا لا استجیب لہ“
 اخبار مکہ وما جاء فیہا من الآثار (ج ۱ ص ۳۳۳) استلام الرکن الیمانی و فضلہ۔
 یہ دونوں روایات رکن یمانی سے متعلق ہیں، حجرِ اسود اور رکن یمانی دونوں کا تذکرہ جس روایت میں مجاہد میں آرہی ہے۔ ۱۲ مرتب

۲۔ اخبار مکہ (ج ۱ ص ۳۳۳) باب ما یقال من الکلام بین الرکن الاسود والیمانی ۱۲ مرتب
 ۳۔ ابن السیوم صاحب ”الفہرست“ نے ان کا نام و نسب اس طرح بیان کیا ہے :
 ”الأزرقی واسمہ محمد بن عبد اللہ بن احمد بن محمد بن الولید بن عقبہ بن الأزرق“ مقدمہ اخبار مکہ (ص ۱۲) مرتب

۴۔ اس لئے کہ امام بخاریؒ کی ولادت ۲۵۶ھ میں ہوئی اور وفات ۲۵۶ھ میں ہوئی (کما فی مقدمہ البخاری للشیخ احمد علی السہارنفوری ص ۳) اور صاحب اخبار مکہ کی وفات بقول ابن عزم تونسسی ۲۱۳ھ میں اور بقول صاحب کشف الظنون ۲۲۳ھ میں، اور راجع قول کے مطابق اس کے بھی کئی سال بعد ہوئی کما ینظر من کلام صاحب ”العقد الثمین فی تاریخ البلد الامین“ دیکھئے مقدمہ اخبار مکہ (ص ۱۳ تا ۱۲) مرتب معنی عنہ
 ۵۔ چنانچہ ناسی العقد الثمین میں لکھتے ہیں : محمد بن عبد اللہ..... أبو الولید الأذرقی المکی مؤلف ”اخبار مکہ“ حدث فیہ عن جماعة، منهم حجة أبو الولید أحمد بن محمد الأذرقی ”مقدمہ اخبار مکہ (ص ۱۲) مرتب

۱۔ حوالہ بالا ۱۲

۲۔ وفی التہذیب : قال الحاکم أبو عبد اللہ فی تاریخ نيسابور : من سمع من البخاری بمكة أبو الولید احمد بن محمد الأذرقی۔ مقدمہ صحیح بخاری للشیخ احمد علی السہارنفوری (ص ۱۲) مرتب (باقی حاشیہ ص ۱ پر)

باب ماجاء في الصلاة بعد العصر وبعد الصبح في الطواف لمن يطوف

عن جابر بن مطعم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال: يا بني عبد مناف:

لا تمنعوا أحدا طاف بهذا البيت وصلى أية ساعة شاء من ليل أو نهار“ اس حدیث سے استدلال کر کے امام شافعی اور امام احمد اس بات کے قائل ہیں کہ طواف کے بعد کی دو رکعتیں اوقاتِ مکروہہ میں بھی ادا کی جاسکتی ہیں۔

جبکہ امام ابوحنیفہ اور ایک روایت کے مطابق امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ یہ رکعتیں وقتِ مکروہہ میں ادا نہیں کی جاسکتیں بلکہ فجر اور عصر کے بعد طواف کرنے والے کو یہ چاہئے کہ وہ طواف کرتا رہے اور آخر میں تمام طوافوں کی رکعات طلوع یا غروب کے بعد ایک ساتھ ادا کرے۔

احناف کے دلائل حنفیہ کا پہلا استدلال احادیث النہی بعد الفجر وبعد العصر سے ہے جو معنی متواتر ہیں اور مطلق ہیں۔

مثلاً دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸۹) کتاب الانبیاء، باب قول الله عز وجل قَدْ كُفِّرْنَا كَلْبًا مِنْ مِثْمٍ إِذَا انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا“ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمَكِّي قَالَ سَمِعْتُ أَبِرَاهِيمَ بْنَ سَعْدٍ ۱۲ مرتب (حاشیہ صفحہ ۷۷۱)

لہ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۱۲) کتاب المناسک، باب الطواف بعد العصر والنسائي (ج ۲ ص ۳۵) کتاب مناسک الحج، إباحة الطواف في كل الاوقات - وابن ماجه (ص ۳۷) أبواب إقامة الصلوات والسنة فيها، باب ماجاء في الرخصة في الصلاة بمكة في كل وقت ۱۲ مرتب

لہ عطاء، طاووس، قاسم، عروة بن الزبير اور امام اسحق کا مسلک بھی یہی ہے۔ (عمدة القاری ج ۹ ص ۲) باب الطواف بعد الصبح والعصر ۱۲ م

لہ حضرت سعید بن جبیر، حسن بصری، مجاہد، سفیان ثوری، امام ابو یوسف اور امام محمد کا مسلک بھی یہی ہے۔ عمدہ (ج ۹ ص ۲) ۱۲ م

لکہ ان روایات کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸۳) کتاب مواقیب الصلوة، باب الصلوة بعد الفجر حتى ترتفع الشمس و باب لا تحرم الصلاة قبل غروب الشمس و باب من لم يكن الصلاة إلا بعد العصر والفجر - سنن ابی داود (ج ۱ ص ۸۷) باب من رخص فيها اذا كانت الشمس مرفقة - سنن نسائي (ج ۱ ص ۸۷) النہی عن الصلاة بعد الصبح، والنہی عن الصلاة بعد العصر - سنن ابن ماجه (ص ۸۷) باب النہی عن الصلاة بعد الفجر وبعد العصر ۱۲ مرتب

دوسرا استدلال حضرت عمرؓ کے اثر سے ہے "عن حمید بن عبد الرحمن بن عوف أن عبد الرحمن بن عبد القاری أخبره أنه طاف بالبيت مع عمر بن الخطاب بعد صلاة الصبح، فلما قضى عمر طوافه نظروا لم ير الشمس، فركب حتى أتاه بذی طوی، فصلی رکعتین^۱ تیسرا استدلال مسند احمد میں حضرت جابرؓ کی روایت سے ہے جو سند صحیح کے ساتھ مروی ہے "لم نكن نطوف بعد صلاة الصبح حتى تطلع الشمس ولا بعد العصر حتى تغرب^۲۔" چوتھا استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عائشہؓ کے اثر سے ہے "أنها قالت : إذا أردت الطواف بالبيت بعد صلاة الفجر أو العصر فطف وأخر الصلاة حتى تغيب الشمس أو حتى تطلع فصل لكل أسبوع ركعتين^۳۔"

۱۔ اللفظ للموطا (مک ۳۸) کتاب الحج، الصلاة بعد الصبح والعصر في الطواف، وأخرجه البخاری في صحيحه تعليقا (ج ۱ ص ۱۲۲) باب الطواف بعد الصبح والعصر، والترمذی أيضا في الباب تعليقا حافظ فرماتے ہیں: وقد روينا به عوفی أمالی ابن منده من طريق سفيان ولفظه "ان عطفان بعد الصبح سبعا ثم خرج إلى المدينة فلما كانت بذی طوی وطلعت الشمس صلى ركعتين" فتح الباری (ج ۳ ص ۳۹) باب الطواف بعد الصبح والعصر ۱۲ م

۲۔ اس روایت کے بارے میں علامہ عینی فرماتے ہیں "وروی أحمد في مسنده بسند صحيح من حديث أبي الزبير عن جابر" عمدہ (ج ۹ ص ۲۶۲) باب الطواف بعد الصبح والعصر اور حافظ فرماتے ہیں: وروی أحمد بسناد حسن عن أبي الزبير عن جابر" فتح الباری (ج ۳ ص ۳۹)۔ علامہ بیہقی اس روایت کو مکمل ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: رواه أحمد وفيه ابن لهيعة وفيه كلام وقد حسنوا حديثه" مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۵) باب اوقات الطواف ۱۲ مرتب ۳۔ مصنف ابن ابی شیبہ کا الدار السلفیہ بمبئی ہند کا جو نسخہ احقر کے پاس موجود ہے، اس میں یہ روایت احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی، قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ حج سے متعلقہ مصنف ابن ابی شیبہ کے چند ابواب طبع ہونے سے رہ گئے ہیں، اس لئے کہ کتاب الحج اس کی چوتھی جلد میں ہے جو بسم اللہ الرحمن الرحیم، فی قوله تعالى: فَصِيَا مَثَلَةً أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ سے شروع ہو رہی ہے، جبکہ تیسری جلد کے آخر میں لکھا ہوا ہے "تم الجزء الثالث من الكتاب لمصنف والمجد لله وحده ويتلوه كتاب الحج أوله بسم الله الرحمن الرحيم ما قالوا في ثواب الحج"۔

النبہ حافظ نے ابن ابی شیبہ ہی کے حوالہ سے "عن محمد بن فضيل عن عبد الملك عن عطاء عن عائشة" کے طریق سے یہ روایت نقل کی ہے اور کہے فرماتے ہیں "وهذا إسناد حسن، فتح الباری (ج ۳ ص ۳۹) باب الطواف بعد الصبح والعصر۔ علامہ عینی نے بھی ابن ابی شیبہ ہی کے حوالہ سے اسی طریق سے یہ روایت ذکر کی ہے اور اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔ عمدہ (ج ۹ ص ۲۶۲) مرتب عینی منہ

پانچواں استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابوسعید خدریؓ کے اثر سے ہے ”اِنَّه طاف بعد الصبح فلما فرغ جلس حتى طلعت الشمس“۔

چھٹا استدلال صحیح بخاریؒ میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت سے ہے ”اَنْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ وَهُوَ بِمَكَّةَ وَأَرَادَ الْخُرُوجَ وَلَمْ تَكُنْ أُمُّ سَلَمَةَ طَافَتْ بِالْبَيْتِ وَأَرَادَتْ الْخُرُوجَ، فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا أَقِمْتَ الصَّلَاةَ لِلصُّبْحِ فَطُوفِي عَلَى بَعِيرِكَ وَالنَّاسُ يَصَلُّونَ، فَقَعْتَ ذَلِكَ وَلَمْ تَصَلِّ حَتَّى خَرَجْتَ“ یہاں حضرت ام سلمہؓ کا طواف کی رکعتیں حرم میں نہ پڑھنا، بجز اس کے کہ کسی وجہ سے نہیں ہو سکتا کہ فجر کے بعد ان کا پڑھنا درست نہ تھا ورنہ وہ حرم کی فضیلت نہ چھوڑتیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں ”أَيَّةُ سَاعَةٍ“ سے ساعاتِ غیر مکروہہ مراد ہیں اور اس فرمان کا مقصد بنو عبد مناف کو یہ ہدایت کرنا ہے کہ وہ آنے جانے والوں کے لئے حرم کا راستہ ہر وقت کھلا رکھیں، دراصل بنو عبد مناف کے مکانات بیت شریف اور حرم کا احاطہ کئے ہوئے تھے جب یہ دروازے بند کر لیتے تو کوئی آدمی حرم تک نہ پہنچ سکتا، اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ طواف و نماز پر پابندی عائد نہ کریں، اس کا یہ مقصد ہرگز نہیں کہ حرم شریف میں نماز پڑھنے والے کے لئے کوئی وقت مکروہہ نہیں۔ حدیث باب کا صحیح مفہوم اور زیر بحث مسئلہ کی تفصیل کتاب الصلوٰۃ میں بھی گذر چکی ہے۔

باب ماجاء فی کراہیۃ الطواف عریانا

عن زید بن اشبع قال: سألتُ عليًّا بأبي شئٍ بعثت به قال: بأربع، لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة ولا يطوف بالبيت عريان“ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سلمہ

سلمہ علامہ عینیؒ نے یہ روایت سنن سعید بن منصور اور مصنف ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے نقل کی ہے۔ عمدہ (ج ۹ ص ۲۲۰) باب الطواف بعد الصبح والعصر ۱۲ مرتب

سلمہ (ج ۱ ص ۲۲۰) باب من صلى ركعتي الطواف خارجا من المسجد ۱۲ م

۳ دیکھئے ”الکوکب الدرر“ (ج ۱ ص ۲۸۳) ۱۲ م

سلمہ دیکھئے درس ترمذی (ج ۱ ص ۲۲۳ تا ۲۲۵) باب ماجاء فی کراہیۃ الصلوٰۃ بعد العصر وبعد الفجر ۱۲ م
۵۵ الحدیث لم یخرجہ من اصحاب الکتاب الستۃ سوى الترمذی قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۲۲) ۱۲ مرتب

کے حج میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کو مکہ مکرمہ بھیجا تھا تاکہ وہ میدانِ عرفات اور منیٰ میں جہاں تمام قبائلِ عرب کا اجتماع ہوتا تھا سورۃ برات میں نازل شدہ احکام کا اعلان کریں، بعد میں آپؐ نے اسی سلسلہ میں حضرت علیؓ کو بھی بھیجا تھا۔

زید بن اُشیع نے حضرت علیؓ سے یہی پوچھا تھا کہ آپ کو کن احکامات کی تعلیم دے کر بھیجا گیا؟ حضرت علیؓ نے اس کے جواب میں چار احکام ذکر کئے جن میں سے ایک ”ولا یطوف بالبیت عریان“ ہے، روایت کا یہی حصہ ترجمۃ الباب سے مطابقت رکھتا ہے۔

مشرکین کا طریقہ یہ تھا کہ وہ ننگے ہو کر بیت اللہ کا طواف کرتے تھے اور اپنے اس شنیع فعل کی یہ حکمت بیان کرتے تھے کہ جن کپڑوں میں ہم نے گناہ کئے ہیں انہی کپڑوں میں بیت اللہ کا طواف کرنا بے ادبی ہے۔ حدیثِ باب میں اسی سے روکا جا رہا ہے کہ عریاناً طواف کرنے کی اجازت نہیں، باری تعالیٰ نے بھی ”وَإِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً أَلَمُوا“ سے اس کی قیادت بیان فرمائی ہے اور آگے ”يَبْنِي آدَمَ“ ”خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ“ سے ستر پوشی کو ضروری قرار دیا ہے۔

چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طواف میں ستر عورت شرط ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے۔ اگر اس نے کشف عورت کے ساتھ طواف کیا تو اس پر اعادہ واجب ہے۔ اور اعادہ نہ کرنے کی صورت میں دم دینا ضروری ہوگا، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔

۱۔ دیکھئے عمدة القاری (۱۵/۲۵۱) باب لا یطوف بالبیت عریان ولا یحج مشرک ۱۲ م

۲۔ تفصیل کیلئے دیکھئے معارف القرآن (۳/۵۲۳ تا ۵۲۴) تحت تفسیر قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً أَلَمُوا“ (سورۃ اعراف آیت

۲۸) ۱۲ مرتب

۳۔ سورۃ اعراف آیت ۳۱ پ - ۱۲ م

۴۔ سورۃ اعراف آیت ۳۱ پ - ۱۲ م

۵۔ علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (۲/۴۳۳ و ۴۳۴) میں فرماتے ہیں :

”قال شیخنا رحمہ اللہ : فإن قيل : إن ستر العورة فرض فی نفسه ، فكيف یكون واجبا للحج ؟

قلت : لا منافاة بينهما ، فإنه قد یكون الشئ فرضا فی نفسه و واجبا لغيره اه . یعنی انہ اجتمع ہذا الامر :

فرض و واجب ، فمن طاف عریانا ارتکب کبیرین : ترك الفرض وترك الواجب “ ۱۲ مرتب

۶۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے المعنی لابن قدامہ (ج ۳ ص ۳۴) باب ذکر الحج ، ودخول مکة ، مسألة :

قال : ویكون طاهرا فی ثياب طاهرة - نیز دیکھئے عمدة القاری (۱۵/۲۵۱) باب لا یطوف بالبیت عریان ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی الصلاة فی الکعبة

عن بلال : أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی جوف الکعبة . قال ابن عباس لم یصل و لکنہ کثر " یہ فتح مکہ کا واقعہ ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کعبہ میں نماز پڑھنے کے بارے میں روایات متعارض ہیں ، حضرت بلال کی حدیث باب سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے داخل ہونے کے بعد وہاں نماز بھی پڑھی جبکہ حضرت عبداللہ بن عباس اور فضل بن عباس کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے وہاں نماز نہیں پڑھی بلکہ صرف تکبیر کی ہے۔ جمہور نے حضرت بلال کی روایت کو ترجیح دی ہے ، اول تو اس لئے کہ حضرت بلال کی روایت مثبت ہے اور حضرت ابن عباس کی روایت نافی ، والمثبت مقدم علی النافی ۔

دوسرے حضرت بلال کعبہ میں داخل ہوتے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے جبکہ حضرت ابن عباس ساتھ نہیں تھے ، اس لئے کہ کعبہ میں داخل ہوتے وقت آپ کے ساتھ کل تین صحابی تھے ۔ ایک حضرت بلالؓ ، دوسرے حضرت اسامہ بن زیدؓ اور تیسرے حضرت عثمان بن طلحہؓ ، حضرت ابن عباسؓ ساتھ نہ تھے

لہ الحدیث لم یخجہ من اصحاب الکتب الستة سوى الترمذی - قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی - سنن ترمذی (ج ۳ ص ۱۱۲) م

۱۰ جیسا کہ مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے ۔ دیکھیے (ج ۱ ص ۱۲۷) باب استحباب دخول الکعبة وقال البیهقی : وهذا الدخول فی حجتہ ، وذكر ابن حبان دخوله صلی اللہ علیہ وسلم البیت مرتین فی الفتح وفي حجة الوداع ، معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۸ و ص ۱۸۱) ۱۲ مرتب

۱۱ بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں " فدخل البیت فکبر فی نواحیہ ولم یصل فیہ " (ج ۱ ص ۱۷۸) کتاب المناسک ، باب من کبر فی نواحی الکعبة اور حضرت فضل بن عباسؓ کی روایت مسند احمد اور معجم طبرانی کبیر میں مروی ہے : " ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قام فی الکعبة فسبح وکبر ودعا واستغفر ولم یرکع ولم یسجد " (قال البیهقی) رواہ احمد والطبرانی فی الکبیر بخبرہ ورجالہ رجال الصمیم " مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۹۱) باب الصلوة فی الکعبة ۱۲ مرتب

۱۲ کہ چنانچہ بخاری میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے " قال : دخل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم البیت هو وأسماء ابن زید وبلال وعثمان بن طلحة " الخ (ج ۱ ص ۱۷۸) کتاب المناسک ، باب اغلاق البیت ویصل فی ای نواحی البیت شاء ۱۲ مرتب

لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ صحیح مسلم کی روایت میں حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں
أخبرني أسامة بن زيد أن النبي صلى الله عليه وسلم لما دخل البيت دعاني نواحيه كلها ولم
يصل فيه حتى خرج « اور حضرت اسامہؓ آپ کے ساتھ تھے،

اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ کعبہ میں داخل ہونے کے بعد یہ حضرات علیحدہ علیحدہ ہو گئے
تھے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک ناحیہ میں تھے اور حضرت بلالؓ آپ کے قریب، جبکہ حضرت اسامہؓ
اور حضرت عثمان ابن طلحہؓ دوسرے نواحی میں تھے اور کعبہ کا دروازہ چونکہ بند کر دیا گیا تھا، اس لئے
اندھیرا سخت تھا اور سچ میں ستون بھی حائل تھے اس لئے حضرت اسامہؓ آپ کو نماز پڑھتے ہوئے
نہ دیکھ سکے، بالخصوص جبکہ آپ نے صرف دو رکعتیں پڑھی تھیں۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ سند ابو داؤد طیالسی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے جب کعبہ کی اندرونی دیواروں پر تصویریں بنی ہوئی دیکھیں تو ان کو مٹانے کے لئے

۱۔ (ج ۱ ص ۲۹) باب استصحاب دخول الكعبة للحاج وغيره والصلوة فيها ۱۲ م

۲۔ چنانچہ صحیحین میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "فأغلقوا عليهم الباب" صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۱۱)
باب إغلاق البيت صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸) باب استصحاب دخول الكعبة ۱۲ مرتب

۳۔ عن عثمان بن طلحة أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى في البيت ركعتين..... رواه احمد والطبرانی

في الكبير ورجال احمد رجال الصحيح - مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۱) باب ثالث في الصلاة في الكعبة

علامہ نزوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "وأما نفي أسامة فسيبهم أنهم لما دخلوا الكعبة أغلقوا الباب اشتغلوا بالدعاء،
فراى أسامة النبي صلى الله عليه وسلم يدعو، ثم اشتغل أسامة بالدعاء في ناحية من نواحي البيت، والنبي صلى الله عليه وسلم
وصل في ناحية أخرى وبلال قريب منه ثم صلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقرأ بلال لقربه ولم يره أسامة
لبعد واشتغاله بالدعاء، وكانت صلاة خفيفة فلم يرها أسامة لإغلاق الباب مع بعده واشتغاله
بالدعاء، وحازله نفيها غلبتهم وأما بلال فحقتها فأخبر بها. والله اعلم - شرح نزوی علی صحیح مسلم
(ج ۱ ص ۲۸) باب استصحاب دخول الكعبة.

وزاد الحافظ في الفتم (ج ۳ ص ۳۷) ، باب من كبر في نواحي الكعبة) : ولأن بإغلاق

الباب تكون الظلة مع احتمال أن يحجب عنه بعض الأعمدة ، فنفاها عملاً بظنهم ۱۲ مرتب علی منہ

حضرت اسامہ بن زید کو پانی لانے کا حکم دیا لہذا یہ عین ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقت نماز پڑھی ہو جبکہ حضرت اسامہ پانی لینے کے لئے گئے ہوئے ہوں اس لئے انہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز پڑھنے کا علم نہ ہو سکا ہو یہ

حضرت بلالؓ کی روایت کی ایک وجہ ترجیح یہ بھی ہے کہ وہ نہ صرف بیت اللہ میں آپ کے قریب تھے بلکہ جب حضرت ابن عمرؓ نے ان سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں پوچھا ”ما صنع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؟“ تو انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز پڑھنے کی پوری کیفیت بیان فرمادی کہ ”جعل عمودین عن یسارہ وعموداً عن یمینہ وثلاثة أعمدة وراءہ، وكان البیت یومئذ علی ستة أعمدة ثم صلی“

۱۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں :

وقال المحب الطبري : يحتمل ان يكون أسامة غاب عنه بعد دخوله للحاجة ، فلم يشهد صلواته انتهى ويشهد له ما رواه أبو داود الطيالسي في مسنده عن ابن أبي ذئب عن عبد الرحمن بن مهران عن غير مولی ابن عباس عن أسامة قال : دخلت علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الکعبة فرأی صوراً فدعا عبدو من ماء فأتیته به فضرب به الصور ، فهذا الاسناد جید ، قال القرطبي : فعله استصحاب النفی لسرعة عوده انتهى ”فتح الباری (ج ۳ ص ۲۷۷) باب من کثر فی نواحي الکعبة

لیکن اس دو سکر جواب پر یا شکال ہوتا ہے کہ حضرت فضل بن عباسؓ بھی ”عدم صلوة“ کے راوی ہیں اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیت اللہ شریف میں داخل ہوئے وقت وہ بھی آپ کے ساتھ تھے چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے ”أن الفضل بن عباس أخبره أنه دخل مع النبي صلی اللہ علیہ وسلم وان النبي صلی اللہ علیہ وسلم یصل فی الکعبة ولكنه لما خرج فنزل رکع رکعتین عند باب البیت ، رواه احمد وروی الطبرانی معناه فی الکعبین ، ورجال احمد رجال الصحیح - مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۱۱) باب الصلوة فی الکعبة

معلوم ہوا کہ حضرت ابن عباسؓ ”عدم صلوة“ کی روایت حضرت اسامہ بن زیدؓ سے بھی نقل کرتے ہیں اور حضرت فضل بن عباسؓ سے بھی ، حضرت اسامہ بن زیدؓ کے بارے میں تو یہ کہنا درست ہو سکتا ہے کہ جس وقت وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کام سے باہر گئے اسی وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکعتیں ادا فرمائیں لیکن حضرت فضل بن عباسؓ تو بظاہر اندر ہی رہے ہوں گے۔ ان کے بارے میں صرف پہلا جواب درست ہو سکتا ہے ۱۲ مرتب

۲۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۱۱) باب استحباب دخول الکعبة . اور بخاری کی روایت میں یہ الفاظ ہیں ”جعل عموداً عن یسارہ وعموداً عن یمینہ وثلاثة أعمدة وراءہ“ الخ (ج ۱ ص ۱۱۱) کتاب الصلوة ، باب الصلوة بین السور فی غیر جماعۃ ۱۲ مرتب

ذرقانی اور حضرت شاہ صاحب کی رائے میں روایات کو تعدد واقعات پر بھی محمول کیا جاسکتا ہے، دارقطنی کی ایک ضعیف روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔
 اسی بنا پر علماء کا اتفاق ہے کہ کعبہ میں نماز پڑھنا جائز اور درست ہے البتہ حضرت ابن عباسؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ صلاۃ فی الکعبہ کو علی الاطلاق ناجائز کہتے تھے، کیونکہ وہاں پورے کعبہ کا

سہ قال الشيخ السبوری رحمه الله :

”قال شيخنا رحمه الله : وكان من الممكن ان يوفق بين روايتي الإثبات والنفي بالحمل على تعدد

الواقعتين، ولكن المحدثين لم يتوجهوا إليه ومالوا إلى الترجيح

قال الراقم : ولكن قال الذرقاني : أو أنه دخل البيت مرتين، صلى في أحدهما ولم يصل في الآخر

قال المصنف ثم ذكر الذرقاني بعد بحث : فلا يمتنع أنه دخل عام الفتح مرتين، ويكون المراد بالوحدة التي

في خبر ابن عيينة وحدة السفر لا الدخول، وعند الذرقطني من طريق ضعيفة ما يشهد لهذا الجمع

معارف السنن (ج ۶ ص ۸۰ و ۸۱)

سنن دارقطنی میں روایت اس طرح ہے :

”حدثنا الحسين بن اسماعيل ثنا عيسى بن أبي حبيب الصغار ثنا يحيى بن أبي بكير عن عبد الغفار بن القاسم،

حدثني حبيب بن أبي ثابت حدثني سعيد بن جبير عن ابن عباس قال : دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم

البيت، فصلى بين السارين، ثم خرج فصلى بين أساب من الحجر ركعتين، ثم قال : هذه القبلة، ثم دخل

مرة أخرى فقام فيه يدعو ثم خرج ولم يصل“.

صاحب ”التعليق المغني“ اس کے تحت لکھتے ہیں : ”قال البيهقي : هذه الرواية إن صحت ففيه دلالة

على أنه عليه السلام دخل البيت مرتين فصلى مرة وترك مرة إلا أن في شذوذ الحديث نظراً“

سنن دارقطنی مع التعليق المغني (ج ۲ ص ۵) کتاب الصلوة، باب صلوة النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة رقم ۳

مذکورہ روایت حضرت ابن عباس کی تھی سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۵، رقم ۳) ہی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ

کی بھی ایک روایت مروی ہے جس سے تعدد واقعات کا پتہ چلتا ہے :

”حدثنا عبد الله بن محمد بن عبد العزيز ثنا وهب بن بقية ثنا خالد، عن ابن أبي ليلى عن عكرمة بن خالد

عن يحيى بن جعدة عن عبد الله بن عمر قال : دخل النبي صلى الله عليه وسلم البيت ثم خرج وبلال خلفه،

فقلت لبلال : هل صلى ؟ قال : لا، قال : فلما كان الغد دخل نسأت بلالاً هل صلى ؟ قال : نعم، صلى

ركعتين، استقبل الجعنة وجعل السارية عن يمينه“

اس روایت کی سند بھی حسن ہے چنانچہ صاحب ”التعليق المغني“ اس کے تحت لکھتے ہیں : ”قال السهيلي في الروض الأثرف،

سند حسن“ اگر علامہ سہیلیؒ کے قول کے مطابق اس روایت کو صحیح مانا جائے تو تعدد واقعات والی صورت تقریباً متعین ہو جاتی ہے۔
 والله اعلم ۱۲ رشید شرفی عفی عنہ

استقبال نہیں ہو سکتا بلکہ بعض کعبہ کا استبدال لازم آتا ہے۔

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جمیع کعبہ کا استقبال شرط نہیں بلکہ بعض کا استقبال کافی ہے، حضرت بلال کی حدیث باب اور وَجَعَلْتُ لِحَبْلِ الْأَرْضِ مَسْجِدًا وَطَهَرْتُ لَهَا جَمْعًا کے موقف کی نائید ہوتی ہے

پھر جمہور کے نزدیک کعبہ میں فرائض و نوافل دونوں جائز ہیں۔ العتبۃ امام مالک فرماتے ہیں کہ نوافل جائز ہیں اور فرائض مکروہ ہیں۔ اس لئے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی ثابت ہے کہ آپ نے داخل کعبہ میں صرف نوافل ادا فرمائے تھے۔

جواب یہ ہے کہ صلوٰۃ فی الکعبہ میں وجہ اشکال صرف یہ بات ہو سکتی تھی کہ اس میں بعض کعبہ کا استبدال ہوتا ہے لیکن اپنے اپنے عمل سے یہ بتا دیا کہ یہ چیز جوازِ صلوٰۃ کے منافی نہیں ہے لہذا اب نماز میں کوئی اشکال نہ رہا، اور مطلق صلوٰۃ کے ثابت ہونے کے بعد فرائض کے عدم جواز پر کوئی دلیل ہونی چلتی ہے جو مفقود ہے، لہذا فرائض و نوافل میں کوئی تفریق نہیں کی جاسکتی۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی کسر الکعبۃ

لَوْلَا أَنَّ قَوْمَكَ حَدِيثَ عَمْدٍ بِالْجَاهِلِيَّةِ لَهْدَمْتَ الْكَعْبَةَ وَجَعَلْتَ لَهَا بَابِينَ

لہ وقال بہ بعض الماکیہ والظاهریۃ والطبری۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۳۴۷) باب إغلاق البيت ویصلی فی ائی نواحی البيت شاء ۱۲ م

لہ فی روایۃ جابر بن عبد اللہ، صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۸۷) کتاب التیم، قبیل باب إذا م یجدماء ولا تریاً ۱۲ م لہ کما بین الترمذی فی الباب، وقال الحافظ: "وقال المازری: الشہد فی المذہب منع صلاۃ الفرض داخلها وجوب الاعارة، وعن ابن عبد الحكم الاجزاء، وسمی ابن عبد البر وابن العربی، وعن ابن حبیب یعید أبداً، وعن أصبغ إن کان متعمداً، وأطلق الترمذی عن مالک جواز النوافل، وقیدہ بعض اصحابہ بغير الرواتب وما تشیع فیہ الجماعة، وفی شرح العمدة لابن دقیق العید: کوه مالک الفرض أو منعه، فكانہ أشار إلى اختلاف النقل عنه فی ذلك" فتح الباری (ج ۳ ص ۳۴۷) باب إغلاق البيت ویصلی فی ائی نواحی البيت شاء ۱۲ مرتب

لہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۸۷) کتاب المناسک، باب فضل مکة وبنیانہا۔
ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۲۹ و ۲۳۰) کتاب الحج، باب نقض الکعبۃ وبنیانہا ۱۲ مرتب

بیت اللہ شریف کی | کعبہ مشرفہ کی تعمیر دس مرتبہ ہوئی۔

تعمیر کے تاریخی ادوار | ① سب سے پہلی تعمیر ملائکہ نے تخلیق آدم سے دو ہزار سال پہلے کی تھی، اور اس کا مقصد بیت معمور کی محاذات میں زمین پر ایک عبادت گاہ تعمیر کرنا تھا

② دوسری مرتبہ اسے حضرت آدم علیہ السلام نے تعمیر کیا۔

③ تیسری مرتبہ اسے حضرت آدم علیہ السلام کے بعض صاحبزادوں نے تعمیر کیا، یہ تعمیر طوفانِ نوح کے وقت تک برقرار رہی، اور طوفان کے وقت اٹھالی گئی یا طوفان سے ختم ہو کر مٹ گئی۔

④ چوتھی بار اسے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تعمیر کیا بعض حضرات نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو کعبہ کا بانی اول قرار دیا ہے۔ لیکن راجح یہ ہے کہ وہ بانی اول نہیں ہیں، قرآن کریم کا انداز بیان بھی اسی کی تاکید کرتا ہے اس لئے کہ ارشاد ہے "وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ" اس میں "رفع القواعد" کا ذکر ہے تاسیس کا نہیں، معلوم ہوا کہ کعبہ کی بنیاد پہلے سے موجود تھیں، حضرت ابراہیم علیہ السلام نے انہیں کو بلند کر کے بیت اللہ تعمیر کیا تھا

⑤ پانچویں مرتبہ اسے عمالقہ نے تعمیر کیا۔

⑥ چھٹی مرتبہ اسے بنو جرہم نے تعمیر کیا۔

⑦ ساتویں تعمیر قصی بن کلاب نے کی۔

⑧ آٹھویں مرتبہ قریش نے اجتماعی چن دے سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت کے بعد

اور بعثت سے پہلے کعبہ کی تعمیر کی۔ اس تعمیر میں حجرِ اسود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دست مبارک سے رکھا، اب تک کعبہ کے دو دروازے چلے آتے تھے، ایک مشرق میں اور ایک مغرب میں، لیکن قریش نے چونکہ حلال کمائی سے تعمیر کا اہتمام کیا تھا اور یہ کمائی کم پڑ گئی تھی اس لئے کعبہ کا کچھ حصہ تعمیر میں آنے سے رہ گیا جسے حطیم کعبہ کہتے ہیں، نیز کعبہ کے دو دروازے تھے قریش نے صرف ایک دروازہ باقی رکھا۔

۱۔ حافظ ابن کثیر کا میلان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔ دیکھئے تفسیر ابن کثیر (ج ۳ ص ۲۱۱) تحت تفسیر قولہ تعالیٰ "وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ" الآیہ، سورہ حج، نیز دیکھئے (ج ۱ ص ۱۱۱ و ص ۱۱۲) تحت تفسیر قولہ تعالیٰ "وَعَهْدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ" الآیہ (سورہ بقرہ) ۱۲ مرتب

۲۔ سورہ بقرہ آیت ۱۲۵ پ - ۱۲ م

۳۔ نیز مشرقی اور مغربی جانب سے بھی اس کی چوڑائی کسی قدر کم کر دی اور اس کے دروازے کو بھی اونچا کر دیا تاکہ جس کو چاہیں داخل کریں اور جس کو چاہیں روک دیں، اس طرح قریش کی تعمیر میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی تعمیر کے

مقابلہ میں تقریباً چار تغیرات واقع ہو گئے، کماتینا۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۳ و ۱۱۴) ۱۲ مرتب

حدیث باب کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت اللہ کو بناء ابراہیمی کے مطابق تعمیر کرنے کا ارادہ فرمایا تھا، لیکن اس خیال سے ارادہ رک فرما دیا کہ زمانہ جاہلیت کو ابھی زیادہ عرصہ نہیں گزرا، اور قریش کے لوگ ابھی نئے نئے مسلمان ہوئے ہیں، ایسا نہ ہو کہ اس پر کوئی خلفشار پیدا کر دیں اور کہنے لگیں کہ کعبہ کو اس کی آبائی بنیادوں سے گرایا جا رہا ہے۔ اس طرح یہ بات نکتہ کی سورت میں عرب میں پھیل جائے۔

⑨ نویں مرتبہ حضرت عبداللہ بن الزبیر نے اپنے عہد خلافت میں کعبہ کو از سر نو تعمیر کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خواہش کے پیش نظر اسے بناء ابراہیمی پر تعمیر فرمایا۔

⑩ دسویں بار اسے حجاج بن یوسف نے تعمیر کیا اور حضرت عبداللہ بن الزبیر کے کے بیوے اصناف کو چھوڑ کر پھر اسے قریش کی بنیادوں پر کعبہ کو تعمیر کیا، چنانچہ پھر عظیم باہرہ گئی اور کعبہ کا دروازہ ایک ہو گیا۔

اس کے بعد ہارون رشید نے گیارہویں مرتبہ اس کو بناء ابراہیمی کے مطابق تعمیر کرنے کا ارادہ کیا لیکن امام مالکؒ نے ان کو روک دیا اور فرمایا کہ اگر آپ نے ایسا کیا تو مجھے اندیشہ ہے کہ کعبہ کی تعمیر اور انہدام بازیچہ سلاطین بن کر رہ جائے۔ ہارون رشید نے امام مالکؒ کا مشورہ قبول کیا اور تعمیر کا ارادہ ترک کر دیا، اس وقت سے اب تک کعبہ مکرمہ حجاج بن یوسف ہی کی تعمیر پر چلا آ رہا ہے، مرتبہ تو اگرچہ بارہ ہوتی رہی ہیں، لیکن بناء وہی ہے۔

۱۱ کعبہ مشرفہ کی تعمیر کے تاریخی ادوار کی مذکورہ تفصیل کسی قدر کمی اور زیادتی کے ساتھ حارف اسنن ۶/۱۳۵ تا ۱۴۱ سے ماخوذ ہے، وراجعہ للتفصیل ۱۲ مرتب

۱۲ چنانچہ حافظ لکھتے ہیں: ”حکى ابن عبد البر وتبعه عياض وغيره عن الرشيد أو المهدي أو المنصور أنه أراد أن يعيد الكعبة على ما فعله ابن الزبير، فاستداه مالك في ذلك، وقال: أخشى أن يصير ملعباً للملوك، فتكره فتح الباري (ج ۳ ص ۲۵۷) باب فضل مكة وبنائها ۱۲ مرتب

۱۳ اس تشریح کے مطابق دسویں مرتبہ کی تعمیر بیت اللہ کی آخری تعمیر ثابت ہوئی اور گیارہویں مرتبہ تعمیر کی نوبت نہ آئی۔ ان دس مرتبہ کی تعمیرات کو ایک شاعر نے چند اشعار میں بیان کیا ہے۔

بنی بیت رب العرش عشر فخذهم	ملائکۃ اللہ الحکرام و آدمؑ
فشیث و ابراہیم ثم عاتق	قصی قریش قبل ہذین جرہم
وعبد الالہ بن الزبیر بن کنانہ	بناء لحجاج وهذا تمم

(بغنیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بہر حال حدیث باب سے فقہاء نے یہ اصول مستنبط کیا ہے کہ اگر کسی مستحب کام کے کرنے سے کسی فتنہ کا اندیشہ ہو اور مسلمانوں میں افتراق کا خطرہ ہو تو اس مستحب کام کو ترک کر دینا چاہیے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الصلاة فی الحجر

عن علقمة بن ابی علقمة عن أبیه " ترمذی کے اکثر نسخوں میں سند اسی طرح ہے جبکہ نسائی کی روایت میں سند اس طرح ہے: " حدیثی علقمة بن ابی علقمة عن أمّہ عن أبیه " اور ابوداؤد میں سند اس طرح ہے " عن علقمة عن أمّہ " یہی سند درست ہے اس لئے کہ علقمة اکثر اپنی والدہ ہی سے روایت کرتے ہیں جن کا نام مرجأہ ہے، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ نسائی اور ترمذی کے نسخوں میں تصحیف ہوئی ہے۔

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

سوارن التین (ج ۱ ص ۴۱۵) بحوالہ تفسیر جس ۱۳۹ میں سیلاب بیت شریف کو بہت قریب اپنی اور بیت اللہ شریف تقریباً منہدم ہو گیا اور سلطان مراد خان عثمانی نے اسے دوبارہ تعمیر کیا۔ یہ تعمیر ۱۰۴۲ھ میں مکمل ہوئی، راجح یہ ہے کہ یہ مستقل تعمیر تھی اس طرح بیت اللہ شریف کی تعمیرات کا عدد گیارہ ہو جاتا ہے اور آخری تعمیر سلطان مراد بن سلطان احمد عثمانی کی قرار پاتی ہے۔

محمد بن علان نے تین ابیت میں ان گیارہ تعمیرات کا ذکر کیا ہے

بنی الکعبہ أملاک، آدم، ولدہ	سیت، فابراہیم، ثم العالفۃ
وجرہم، قصی، مع قریش، وتلوہم	ہو ابن ربیع ثم حجاب لاحقہ
ومن بعد ہذا قد بنی البیت کلہ	مراد بن عثمان فشید رونقہ

اس آخری تعمیر سے متعلق مکمل تفصیل کے لئے دیکھئے حاشیہ اخبار مکہ (ج ۱ ص ۳۵۵ تا ۳۵۷)، نیز دیکھئے تاریخ مکہ

المکرمہ (ج ۲ ص ۱۰۹ تا ۱۱۲) ۱۲ مرتب معنی منہ

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷ جبکہ بعض نسخوں میں سند اس طرح ہے " عن علقمة بن ابی علقمة عن أمّہ عن أبیه " مثلاً سنن ترمذی طبع دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، بتحقیق الشیخ محمد نواد عبد الباقی، دیکھئے (ج ۳ ص ۲۲۵، رقم ۸۴۶) ۱۲ م

۱۸ (ج ۲ ص ۳۴) کتاب مناسک الحج، الصلوٰۃ فی الحجر ۱۲ م

۱۹ (ج ۱ ص ۲۰۰) باب الصلاة فی الکعبۃ ۱۲ م (بقیہ حاشیہ الکلمۃ صفحہ ۱۷۱)

عن عائشة قالت: كنت أحب أن أدخل البيت فأصلي فيه، اس کی تفصیل اذرتی کی اخبار مکہ میں حضرت سعید بن جبیر کی روایت سے معلوم ہوتی ہے "أن عائشة سألت النبي صلى الله عليه وسلم أن يفتح لها الباب ليلاً، فجاء عثمان بن طلحة بالفتح إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله! إنها لم تفتح بليل قط، قال: فلا تفتحها، ثم قال لعائشة ان قومك لما بنوا البيت قصرت بهم النفقة، فتركوا بعض البيت في الحجر فأدخل الحجر فصلي فيه".

ہو سکتا ہے کہ حضرت عائشہؓ دن میں پردہ کی وجہ سے بیت اللہ شریف میں داخل نہ ہوئی ہوں پھر چونکہ بیت اللہ شریف کا دروازہ رات کو نہیں کھولا جاتا تھا اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو پسند نہ فرمایا کہ آپ کے اہل بیت کی وجہ سے بیت اللہ کے عام رواج میں کوئی خلل پڑے اور بیت اللہ شریف کے دربانوں کو اپنی عادت تبدیل کرنی پڑے، اس لئے آپ نے حضرت عائشہؓ کو حجر میں نماز پڑھنے کا حکم فرمایا۔

"فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي فأدخلني الحجر وقال: صلى في الحجر إن أردت دخول البيت فإنما هو قطعة من البيت، ولكن قومك استقصروه حين بنوا الكعبة فأخرجوه من البيت"

"حجر" (بکسر الحاء) بیت اللہ کی شمالی دیوار کے بعد چھ ذراع کی جگہ کو کہتے ہیں، بعض نے کہا کہ سات ذراع کی جگہ کو، اور اس کے بعد نصف دائرے کی صورت میں جو جگہ ہے اس کو حلیم کہتے ہیں

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

کہ چنانچہ علامہ عینی لکھتے ہیں: "أما أمة فاسمها مرجانة، ذكرها ابن حبان في الثقات"

عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۱۱) باب فضل مکة وبنیائہا ۱۲ مرتب

۱۵ حافظ ابن حجر اور علامہ عینی نے تو ترمذی اور نسائی کی روایات بھی "عن أمة" کی سند سے ذکر کی ہیں، معلوم ہوا کہ ترمذی اور نسائی کے بھی بعض نسخوں میں ابوداؤد کے مطابق "عن أمة" کی سند سے روایت آئی ہے۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۲۵۴) باب فضل مکة وبنیائہا۔ وعمدة القاری (ج ۹ ص ۱۱۱) باب فضل

مكة وبنیائہا ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۵۱)

۱۶ (ج ۱ ص ۲۱۵) المجلس في الحجر وما جاء في ذلك ۱۲

کبھی حطیم نصف دائرہ اور حجر کے مجموعہ کو بھی کہا جاتا ہے؛ حجر ہی وہ جگہ ہے جہاں حضرت اسماعیل اور حضرت ہاجر علیہما السلام کی قبریں ہیں کما ہوا المعروفؑ، چنانچہ بعض تابعین مثلاً حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ وغیرہ کے آثار سے بھی اس کا پتہ چلتا ہے، اور خالد بن عبدالرحمن بن خالد بن سلمہ المخزومیؓ کہتے ہیں کہ وہ جگہ جہاں حضرت اسماعیل کی قبر ہے میزاب اور حجر کے مغربی دروازہ کے درمیان ہے۔

پھر حطیم کو حطیم اس لئے کہا جاتا ہے "لأن الناس كانوا يعطمون هنالك بالأيمن" یعنی لوگ وہاں قسموں کے لئے ہجوم کیا کرتے تھے جس کی وجہ سے اس کو حطیم کہا جانے لگا۔

"حجر کے بیت اللہ کا حقتہ ہونے پر جمہور کا اتفاق ہے اس لئے کہ یہ وہی حقتہ ہے جسے قریش نے بناء کعبہ کے وقت چھوڑ دیا تھا، کما فی حدیث الباب، البتہ حطیم کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ بیت اللہ کا جز ہے یا نہیں؟

۱۔ یہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۱ و ۱۱۲) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

۲۔ چنانچہ علامہ ابن الاثیر حضرت اسماعیل علیہ السلام کے بارے میں لکھتے ہیں: "ودفن عند قبر أمه هاجر بالحجر"

الکامل فی التاريخ (ج ۱ ص ۱۲۵) ذکر خبر ولد اسماعیل بن ابراہیم ۱۲ مرتب

۳۔ چنانچہ حسان الانماطی کہتے ہیں: "قال: رأيت عمر بن عبد العزيز في الحجر فسمعتة يقول: شكا اسماعيل عليه السلام الى ربه عز وجل حرمة مكة فأوحى الله تعالى اليه أني أفتح لك باباً من الجنة في الحجر، يجرى عليك منه الروح إلى يوم القيمة وفي ذلك الموضع توفى"۔

نیز صفوان بن عبد اللہ بن صفوان جی کہتے ہیں: "حضر ابن الزبير الحجر فوجد فيه سقفا من حجارة خضراء قريشا عنه فلم يجد عند أحد منهم فيه علماً، قال: فأرسل إلى عبد الله بن صفوان فسأله فقال: هذا قبر اسماعيل عليه السلام فلا تحركه، قال فتوكل"۔

دونوں روایات کے لئے دیکھیے "أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار" (ج ۱ ص ۱۱۱) ذکر الحجر۔

ان دونوں روایات سے حضرت اسماعیل علیہ السلام کی قبر کے بارے میں پتہ چلتا ہے اور حضرت ہاجر علیہما السلام کی قبر کے بارے میں ہم سمجھے "الکامل لابن الاثير" کا حوالہ ذکر کر چکے ہیں ۱۲ مرتب عملی عنہ۔

۴۔ أخبار مكة (ج ۱ ص ۱۱۱) ذکر الحجر ۱۲ م

۵۔ کذا ذکر الأذرقی عن ابن جریج فی أخبار مكة (ج ۲ ص ۱۱۱) ما جاء في الحطيم وأين موضعه) ولكن ذکر عند أن الحطيم ما بين الركن والمقام ووزمرو الحجر ۱۲ اذا ستأذون محرم دام اقبالہم۔

۶۔ حطیم کی درجہ تسمیہ سے متعلق مزید تحقیق کے لئے دیکھیے لسان العرب (ج ۱۲ ص ۱۳۹، مادة "حطيم") ۱۲ م

۷۔ تفصیل کے لئے دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۲۱۱ و ۲۱۲) باب فضل مكة وبنيانها۔ واضح رہے کہ حجر کا اطلاق حطیم پر پر بھی ہوتا ہے ۱۲ م

بہر حال مصطفیٰ کا اس طریقہ سے نماز پڑھنا کہ صرف حجر کا استقبال ہو رہا ہو اور بیت اللہ کے کسی حصہ کا استقبال نہ ہو رہا ہو، درست نہیں اس لئے کہ استقبال قبلہ کی شرط دلائل قطعیہ سے ثابت ہے۔ جبکہ حجر کا بیت اللہ کا جز ہونا اخبارِ آحاد سے ثابت ہے جو قطعی ہیں۔ لہذا حجر کا بیت اللہ کا جز ہونا قطعی نہ ہوا اس لئے صرف اس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے سے استقبال قبلہ کی شرط قطعی طور پر پوری نہ ہو سکے گی، اسی لئے نماز بھی درست نہ ہوگی۔ پھر جب حجر کا یہ حکم ہے تو صرف حطیم کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے سے بطریقِ اولیٰ نماز نہ ہوگی۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی فضل الحجر الأسود والركن والمقام

عن ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : نزل الحجر الأسود من الجنة وهو أشد بياضاً من اللبن ، فسودته خطايا بني آدم . اس کا ظاہری مفہوم یہ ہے

کہ چنانچہ علامہ عبدالحی کھنوی لکھتے ہیں : وإنما فرض استقبال القبلة لقوله تعالى «قُولِ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ» (سورہ بقرہ آیت ۱۴۴) قال بعض المفسرين : معنى الشطر الوسط ، فمعناه قول وجهك وسط المسجد الحرام وهو الكعبة ، فإنها واقعة في وسط المسجد الحرام ، واليه مال القاضي البيضاوي ، وأخرج ابن أبي حاتم عن رفيع قال : شرطه تلقاء بلسان الحبش ، فالمراد بالمسجد الحرام هو الكعبة .

پھر آگے چل کر علامہ کھنوی لکھتے ہیں : «وفي الباب أحاديث كثيرة أغنانى شهرتها عن ذكرها هنا» دیکھئے السعایہ فی کشف ما فی شرح الوقایہ (ج ۲ ص ۵۶) باب شروط الصلاة ، استقبال القبلة ۔ نماز میں استقبال قبلہ کی شرط اجماع سے بھی ثابت ہے ، چنانچہ ابن رشد لکھتے ہیں : «اتفق المسلمون على أن التوجه نحو البيت شرط من شروط صحة الصلاة لقوله تعالى «وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ قَوْلِ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» أما إذا أصر البيت فالفرض عندهم هو التوجه إلى عين البيت ، ولا خلاف في ذلك» بدایۃ المبتدئ ونہایۃ المقتصد (ج ۱ صفحہ ۱) الباب الثالث من الجملة الثانية في القبلة ۱۲ مرتب علی منہ

۱۳ مثلاً حضرت عائشہؓ کی حدیث باب ۱۲ م

۱۴ دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۱۱) باب فضل مكة وبنائها۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص ۴۱۹) ۱۲ مرتب

۱۵ الحدیث لم يخرج من أصحاب الكتب الستة أحد سوى الترمذی۔ قاله الشيخ محمد قواد عبد الباقي۔ سنن حمزی

(ج ۲ ص ۲۲۱، طبع بیروت) ۱۲ م

کہ حجرِ اسود کا استلام کرنے والوں کے گناہوں کی سیاہی پتھر پر منکس ہو گئی اور احادیث صحیحہ کی خبر کے بعد اس میں شک کی گنجائش نہیں اور یہ کہنا درست نہیں کہ تاریخ سے حجرِ اسود کا کسی وقت سفید ہونا ثابت نہیں اس لئے کہ یہ زمانہ قبل از تاریخ کی بات بھی ہو سکتی ہے اور بعد کی ہو تب بھی احادیث صحیحہ کے مقابلہ میں تاریخ کی کوئی وقعت نہیں ہے۔

دوسرا مطلب بعض لوگوں نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ خطایا کا مطلب یہ ہے کہ بنی آدم کی غلطی کی وجہ سے یہاں کئی مرتبہ آگ لگی اور اس کی وجہ سے حجرِ اسود سیاہ ہو گیا۔

۱۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۰)۔

حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں: "اعترض بعض الملحدين على الحديث الماضي، فقال: كيف سودته خطايا المشركين ولم تبيضه طاعات أهل التوحيد، وأجيب بما قال ابن قتيبة: لو شاء الله لكات ذلك، وإنما أجرى الله العادة بأن السواد يصبغ ولا ينصبغ على العكس من البياض"۔ (ج ۳ ص ۳۷۰) باب ما ذكر في الحجر الأسود۔

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۰) میں لکھتے ہیں: "ويقول شيخنا (الأنور): ولا يلزم ما يقال: إنه كيف لا يبيضه حسناتهم وسودته خطاياهم لأن النتيجة تابعة للأخص الأرذل دائماً"۔ ۱۲ مرتب

۲۔ مذکورہ اعتراض و جواب کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۰) ۱۲ م

۳۔ چنانچہ اخبار مکہ میں بناء کعبہ سے متعلق محمد بن اسحاق کی ایک طویل روایت مروی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں "فلما وضع جبريل الحجر في مكانه وبني عليه ابراهيم وهو حينئذ يتلألأ تلاًلأ من شدة بياضه، فأضاء نوره شرقاً وغرباً ويمناً وشاماً، قال: فكان منوره يعنى إلى منتهى أنصاب الحرم من كل ناحية من نواحي الحرم قال: وإنما شدة سواده لأنه أصابه الحريق مرة بعد مرة في الجاهلية والإسلام، فأما حريقه في الجاهلية فإنه ذهب امرأ في زمن قريش تحجر الكعبة، فطارت شرارة في أستار الكعبة، فاحترقت الكعبة واحترق الركن الأسود، واسودت وتوهنت الكعبة، فكان هو الذي هاج قريشاً على هدمها وبنائها، وأما حريقه في الإسلام ففي عصر ابن الزبير أيام حاصره الحصين بن نمير الكندي، احترقت الكعبة واحترق الركن فطلق ثلاث فلق حتى شد شعبة بن الزبير بالفضة، فسواده لذلك" (ج ۱ ص ۲۹۶) ما ذكر من بناء ابراهيم الكعبة۔

مزید روایات کے لئے دیکھئے اخبار مکہ (ج ۱ ص ۱۹۱) باب ما جاء في حريق الكعبة۔ و (ج ۱ ص ۱۹۱)

باب ما جاء في بناء ابن الزبير الكعبة۔ و (ج ۱ ص ۲۲۹) ما جاء في فضل الركن الأسود ۱۲ مرتب مغا لہ عنہ

بعض حضرات نے حدیث کا یہ مطلب بھی بیان کیا ہے کہ یہاں "خطایا" سے مراد عام گناہ نہیں بلکہ ایک خاص غلطی ہے، وہ یہ کہ اہل جاہلیت حجرِ اسود کو باقہ وغیرہ لگاتے ہوئے صفائی کا اہتمام نہ کرتے تھے جس سے وہ سیاہ ہو گیا، اس بارے میں امام ازرقیؒ نے "اخبار مکہ" میں بعض روایات بھی نقل کی ہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی تقصیر الصلاة بمئی

عن حارثة بن وهب قال : صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم بمئی آمن

۱۔ مذکورہ قول کا کوئی صریح حوالہ تلاشِ بسیار کے باوجود نہیں مل سکا۔ البتہ "اخبار مکہ" (ج ۱ ص ۲۹۱ تا ۲۹۲) باب ماجاء فی فضل الركن الاسود میں چند ایسی روایات مروی ہیں جن سے اس قول کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے :

(۱) عطاء بن ابی رباحؒ فرماتے ہیں : "الركن حجر من حجارة الجنة، ولولا ما منه من الأنجاس لكان كالمزلة"

(۲) عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ فرماتے ہیں : "كان الحجر الأسود أبيض كاللبن وكان طوله كعظم الذراع، وما

اسوداده إلا من المشركين كانوا يمسحونه"

(۳) عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ ہی سے مروی ہے : "لولا ما منه من أنجاس الجاهلية وأرجاسهم ما صعد

ذو عاهة إلا برا"

(۴) عثمانؓ کہتے ہیں : "أخبرني زهير أنه بلغه أن الحجر من رضراض (الحصى الذي يجري

عليه الماء - م) يا قوت الجنة وكان أبيض يتلأأ، فسقده أرجاس المشركين وسيعود إلى ما كان عليه"

(۵) عن عبد الله بن عباس أنه كان يقول : لولا أن الحجر تمسه الحائض وهي لا تشعر والجنب

وهو لا يشعر ما منه أجد مر ولا أبرص إلا برا"

لیکن بظاہر ان روایات میں "ارجاس" و "انجاس" سے معنوی حکمی ناپائیاں مراد ہیں، اس سے ظاہری میل کچل

کا اثبات اس سے مشکل ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ "ارجاس" و "انجاس" سے ظاہری و معنوی دونوں قسم کی ناپائیاں مراد ہیں ۱۲ م

۱۔ معنی بانکس و التئوین، فی درج الوادی الذی ینزلہ الحاج ویرمی فیہ الجار، من الحور، سقی

بذلك لما يمتني به من الدماء اي : يراق، قال الله تعالى : "مَنْ مَتْنِي يَمْتَنِي"، وقيل : لأن آدم عليه السلام

تمتنى فيها الجنة، قيل : مَنِي من مهبط العقبة إلى محشر، وهو مذكور معروف، وقال ابن الأعرابي : امنى

القوم ومعنى الله الشيء : قدره، وبه سمي مَنِي، وقال ابن شميل : سُمِّي مَنِي لأن الكيش قُمْنِي به أي ذبح.

وهي بليدة على فرسخ من مكة طولها ميلان" وراجع للتفصيل معجم البلدان (ج ۵ ص ۵۸) ۱۲ مرتب

۱۔ الحدیث أخرجه النسائي في سننه (ج ۱ ص ۲۱۲) كتاب تقصير الصلاة في السفر، باب الصلاة بمئی -

وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۱۲) كتاب المناسك، باب القصر لأهل مكة والبغاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۲۵)

كتاب المناسك باب الصلاة بمئی ۱۲ م

ماکان الناس و اکثرہ رکعتیں مطلب یہ کہ قصر صلوٰۃ کی اجازت کے ساتھ " اِنْ خِفْتُمْ اَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا " کے جو الفاظ آئے ہیں ان سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ قصر صلوٰۃ کی اجازت حالت خوف کے ساتھ مشروط ہے لیکن راوی کہتے ہیں کہ میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایسی حالت میں قصر کیا ہے جبکہ نہ دشمن کا خوف تھا اور نہ ہی ہماری تعداد کم تھی، اس سے معلوم ہوا کہ خوف قصر کے لئے شرط نہیں اور قرآن کریم میں مفہوم شرط معتبر نہیں۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں نماز میں قصر کیا تھا، اس قصر کی علت میں اختلاف ہے، جہوٰ یعنی امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، سفیان ثوریؒ، عطاءؒ اور زہریؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ مطلب یہ کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ منیٰ میں دو رکعتیں اس حال میں پڑھیں کہ لوگ پہلے کے مقابل میں سب سے زیادہ مامون اور تعداد کے اعتبار سے سب سے زیادہ کثیر تھے۔

واضح رہے کہ " آمن ماکان الناس و اکثرہ " میں " آمن " امن سے ہم تفضیل کا صیغہ جس کی افتاء " ماکان الناس " کی طرف ہو رہی ہے اور " ماکان الناس " میں " ما " مصدر یہ ہے پھر " آمن " صلیت کی ضمیر سے حال واقع ہے اور " اکثرہ " کا عطف " آمن " پر ہے اور ضمیر مجرور " ماکان الناس " کی طرف لوٹ رہی ہے۔ دیکھیے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۳)۔

علامہ سندھی نقل کرتے ہیں: " قال أبو البقاء : آمن و اکثر منصوبان نصب الظرف بالتقدير " زمن آمن ماکان الناس " فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامة " حاشیہ سندھی علی النسائی۔ (ج ۱ ص ۱۱۱) کتاب تقصیر الصلاة في السفر، باب الصلاة بمنى ۱۲ مرتب

۱۱ پوری آیت اس طرح ہے " وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْاَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ اِنْ خِفْتُمْ اَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا " (سورہ نساء آیت ۱۰۱) یعنی: اور جب تم زمین میں سفر کرو، سو تم کو اس میں کوئی گناہ نہ ہوگا کہ تم نماز کو کم کر دو اگر تم کو یہ اندیشہ ہو کہ تم کو کافر لوگ پریشان کریں گے ۱۲ مرتب

۱۲ دیکھیے مجموعہ رسائل ابن عابدین جلد اول، شرح عقود رسم المفتی (ص ۴۳)۔

اور حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: " وأما قوله تعالى: (اِنْ خِفْتُمْ اَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا) فقد يكون هذا اخرج مخرج الغالب حال نزول هذه الآية، فإن في مبدأ الاسلام بعد الهجرة كان غالب أسفاره مخوفة، بل ما كانوا يهضون إلا إلى غزو عام أو في سرية خاصة، وسائر الاحيان حرب للإسلام وأهله، والمنطق إذا خرج مخرج الغالب أو على حادثة فلا مفهومة له، كقوله تعالى (وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَانَكُمْ عَلَى الْبُعَاثِ اِنْ اُرِدْتُمْ اَنْ تَخْشَوْا) وكقوله تعالى (وَرَبَايَاكُمْ اَلَّا تَكُونَ فِي حُجُورِكُمْ مِنْ تَسَاءَلِكُمْ) الآية۔ تفسیر ابن کثیر (ج ۲ ص ۲۴، طبع دار الاندلس، بیروت) ۱۲ مرتب عافاه اللہ۔

۱۳ کما فی حدیث حارث بن وہب فی ابواب ۱۲

ہے کہ یہ قصر سفر کی بنا پر تھا، چنانچہ ان کے نزدیک اہل مکہ کے لئے منیٰ میں قصر نہیں ہوگا جبکہ امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ اور اسحاق بن راہویہؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ منیٰ میں قصر کرنا اسی طرح مناسک حج میں سے ہے جیسے عرفات و مزدلفہ میں جمع بین الصلواتین، لہذا جو لوگ مسافر نہ ہوں بلکہ مکہ یا اس کے آس پاس سے آئے ہوں وہ بھی منیٰ میں قصر کریں گے۔
امام مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں قصر کرنے کے بعد کسی بھی نماز کے بعد مقیمین کو اتمام کی ہدایت نہیں فرمائی جیسا کہ آپ کا معمول تھا، معلوم ہوا کہ یہ قصر جو حجہ سفر نہ تھا بلکہ مناسک حج میں سے تھا اور اہل مکہ پر بھی واجب تھا۔

جمہور کی طرف سے علامہ خطابؒ فرماتے ہیں کہ ”فصلیٰ بنا رکعتین“ سے اس بات پر استدلال کرنا درست نہیں کہ منیٰ میں قصر صلوٰۃ کرے گا اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تو منیٰ میں مسافر تھے اور آپ نے مسافروں والی نماز پڑھی، جب تک نماز سے فراغت کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اتمام کا حکم دینے کا تعلق ہے سو آپ نے اس کی ضرورت اس لئے محسوس فرمائی کہ پہلے آپ اس کی وضاحت فرما چکے تھے، خصوصاً جبکہ یہ مسئلہ بھی بالکل واضح اور عام تھا لہذا امام مالکؒ نے موطا میں نقل کیا ہے ”ان عمر بن الخطاب لما قدم مكة صلى بهم ركعتين ثم انصرف فقال يا اهل مكة، اتموا صلاتكم فانما قوم سفر“ اس کے بعد امام مالکؒ فرماتے ہیں: ”ثم صلى عمر بن الخطاب ركعتين بمنى ولم يبلغنا انه قال لهم شيئا“ اس کا جواب بھی وہی ہے جو علامہ خطابؒ نے دیا ہے لکھا نقلنا

علامہ خطابؒ کا مذکورہ جواب علی سبیل التسليم تھا، امام مالکؒ کی دلیل کا ایک دوسرا جواب بھی دیا گیا ہے، جو علی سبیل الانکار ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں نماز

۱۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۲ و ۲۲۳) ۲۱۲

۲۔ دیکھئے غارۃ الأحوذی (ج ۲ ص ۱۱۳ و ۱۱۴) باب تفصیر الصلوٰۃ بمنیٰ ۱۲ م

۳۔ چنانچہ سنن ابی داؤد میں حضرت عمران بن حصینؓ سے مروی ہے ”قال: غزوت مع رسول الله ﷺ و شهدت معه الفقه، فأقام بمكة ثمانية عشرة ليلة لا يصلي إلا ركعتين، ويقول: يا أهل البلد:

صلوا أربعاً فإنما قوم سفر“ (ج ۱ ص ۱۷۱) کتاب الصلوٰۃ، باب متى يتم المسافر ۱۲ مرتب

۴۔ معالم السنن فی ذیل مختصر سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۱۷۱) کتاب المناسک، باب القصر لأهل مكة ۱۲ م

۵۔ (ص ۲۹) کتاب الحج، صلوٰۃ منیٰ ۱۲ م

سے فراغت کے بعد اتمام کا حکم نہیں دیا، ہو سکتا ہے کہ آپ نے حکم دیا ہو لیکن یہ بات ہم تک منقول ہو کر نہ پہنچ سکی ہو اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ عدم ذکرِ شئی عدمِ شئی کو مستلزم نہیں ہے

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ اگر آپ کی مذکورہ دلیل کو صحیح تسلیم کر لیا جائے کہ منیٰ میں قصرِ صلوٰۃ سفر کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ مناسک حج کا ایک جنس ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ اہل منیٰ بھی حج کرتے وقت منیٰ میں قصر کریں حالانکہ ان کے حق میں قصرِ صلوٰۃ کے آپ بھی قائل نہیں تھے واللہ اعلم

فائدہ مناسک حج میں ایک بات خاص طور پر یہ نظر آتی ہے کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے بہت سے معروف قاعدوں کو توڑا ہے تاکہ یہ بات ذہن نشین ہو جائے کہ کسی بھی فعل میں بذاتہ کچھ نہیں رکھا، اصل چیز اتباعِ حکم ہے، چنانچہ آٹھ ذی الحجہ کو منیٰ میں اُس دن کی آخری چار اور اگلے دن کی فجر کی نماز پڑھنے کے سوا کوئی کام نہیں ہے، حالانکہ مسجدِ حرام میں ایک نماز کا ثواب ایک لاکھ کے برابر ہے۔ لیکن آج حکم یہ ہے کہ مسجدِ حرام کو چھوڑ کر صحرائیں نمازیں پڑھو، اس میں تربیت یہ دینی ہے کہ جب تک اللہ کا حکم تھا مسجدِ حرام میں نماز پڑھنا باعثِ ثواب تھا اور جب اللہ کا دوسرا حکم آگیا ثواب وہاں نماز پڑھنا خلافِ سنت اور صحرائیں نماز پڑھنا زیادہ موجبِ ثواب ہے۔

۱۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۳۳۳) بزیادة وايضاح ۱۲ ۲

۲۔ یہ جواب زیادت و ایضاح کے ساتھ امام طحاوی کے کلام سے ماخوذ ہے کما نقل العینی فی العدة

(ج ۱ ص ۱۹) أبواب تقصير الصلاة، باب الصلاة بمنى ۱۲ مرتب

۳۔ خانچہ موطا مالک میں وہ فرماتے ہیں: "وإن كان أحد ساكناً بمنى مقيماً به فإن ذلك يتم الصلاة بمنى" (ص ۴۹) کتاب الحج، صلوٰۃ منی۔

لیکن یہ ساری بحث اس بنیاد پر ہے کہ امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ منیٰ میں قصر سفر کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ مناسک حج میں سے ہونے کی وجہ سے ہے لیکن بعض حضرات نے اس کو رائج قرار دیا ہے کہ امام مالک کے نزدیک بھی منیٰ وغیرہ میں قصر سفر کی وجہ سے ہے نہ کہ کی وجہ سے نہیں البتہ دوسرے اسفار میں تو قصرِ صلوٰۃ کے لئے تحدیدِ مسافت ہے لیکن مکہ سے منیٰ وغیرہ کے سفر میں قصرِ صلوٰۃ کے لئے تحدیدِ مسافت نہیں۔ دیکھیے کشف المغطاء عن وجه الموطا (ص ۲۲)، رقم الخیثمہ عن صلوٰۃ منیٰ یوم الترویة والجمعة بمنی وعرفة۔ نیز دیکھیے جزء حجة الوداع (ط ۱) اختلافہ فی أن القصر والجمع بعرفة ومنی للسفر أو للنسك ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ پچھلے سے پیوستہ باب (باب ماجاء فی الخروج الی منی والمقام بها) میں حضرت ابن عباس کی روایت مروی ہے "صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمنی الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ثم عدا الی عرفات" ۱۲ ۵۔ کافی روایت انس بن مالک مرفوعاً: "وصلاته (ای صلوٰۃ الرجل) فی المسجد الحرام مائة الف صلاة" سنن ابن ماجہ (ص ۱۱) باب ماجاء فی الصلاة فی المسجد الجامع ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی الوقوف بعرفات والدعاء فیہا

عن عائشة قالت: کانت قریش ومن کان علی دینہا وهم الخمس یقفون بالمزدلفة، یقولون: نحن قطین اللہ، وكان من سواهم یقفون بعرفة، فأنزل اللہ تعالیٰ "ثُمَّ أَفِضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ" "حُمْسٌ" "احْمُسُ" کی جمع ہے، اس کے معنی ہیں صاحبِ قوت و شدت، یہ قریش اور ان کے آس پاس کے چند قبیلوں کا لقب ہے یعنی کنائہ حبلیۃ قیس، اور بنو عامر بن صعصعہ، ان قبیلوں کو "حمس" اس لئے کہا جاتا تھا کہ انہوں نے ایام حج میں اپنے اوپر سختی کی ہوئی تھی اور دوسرے اہل عرب سے زیادہ پابندیاں عائد کی ہوئی تھیں، یہ لوگ احرام باندھنے کے بعد اپنے اوپر گوشت کو حرام کر لیتے تھے، بالوں کے خیموں میں نہیں جاتے تھے اسی طرح معتد جازر کاموں سے احتراز کرتے تھے، پھر جب مکہ لوٹتے تھے تو اپنے پہلے کپڑوں کو اتار رکھتے تھے اور حمس کے کپڑوں کے سوا طواف کو جائز نہیں سمجھتے تھے، اس کے علاوہ حج کے دوران عرفات میں وقوف کرنے کے بجائے

لہ ہو علم للموقف وهو منصرف إذ لا تأنیث فیہا، قالہ الکرمانی - وسمیت عرفات بهذا الاسم إما لأنها وصفت لإبراهيم عليه الصلاة والسلام، فلما برها عرفها، أولان جبريل عليه الصلاة والسلام كان يدور به في المشاعر أراه إياها فقال: قد علمت، أولان آدم عليه الصلاة والسلام هبط من الجنة بأرض الهند زجوا عليها السلام بحبلة فالتقيتهما فتعارفا، أولان الناس يتعارفون بها، أولان إبراهيم صلى الله عليه وسلم عرف حقيقة رؤياه في ذبح ولده، أولان المخلوق يعترفون فيها بذنوبهم أولان فيها جبالاً، والجبال هي الأعراق وكل عال فهو عرف* عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۰۸) باب الوقوف بعرفة وراجعہ لمزید التحقین، والکشاف (ج ۱ ص ۲۴۶) ومعجم البلدان (ج ۴ ص ۱۸۱)۔

حدود عرفات کے بارے میں مجاہد حضرت ابن عباسؓ سے نقل کرتے ہیں: "حد عرفة من الجبل المشرف على بطن عرنة إلى أجيال عرنة إلى الوسيق إلى ملتقى الوسيق إلى وادي عرفة" اخبار مکہ (ج ۲ ص ۱۹۷) ذکر عرفة وحدودها والموقف بها ۱۲ مرتب مفاہد عنہ

لہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۲۶) کتاب المناسک باب الوقوف بعرفة، و (ج ۲ ص ۱۷۷ و ۱۷۸) کتاب التفسیر، تفسیر سورة البقرة، باب قوله ثم أفوضوا من حيث أفاض الناس - ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۴۰۹) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

لہ تشہد کے لئے دیکھئے لسان العرب (ج ۶ ص ۵۸) مادة "حمس" ۱۲ مرتب

لہ مزید تشریح کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۰۸) باب الوقوف بعرفة - وفتح الباری (ج ۳ ص ۱۲) ۲۱۲

مزدلفہ میں وقوف کرتے تھے کیونکہ عرفات حدودِ حرم سے باہر ہے جبکہ مزدلفہ حدودِ حرم میں ہے اور یہ لوگ اپنے آپ کو حرم کے مجاورین سمجھتے تھے اور کہتے تھے "نحن قطين الله" یعنی "سکّان اللہ" اس لئے حدودِ حرم سے باہر نکلنا پسند کرتے تھے، قرآن کریم نے ان کو اس طریقہ کے بدلنے کا حکم دیا اور فرمایا "ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ" یعنی تمہارا وقوف اُسی جگہ ہونا چاہیے جہاں پر تمام لوگ وقوف کرتے ہیں۔

"قَطِینُ" "قاطن" کی جمع ہے جو قَطَنَ بِالْمَكَانِ (اقامت کرنا) سے ماخوذ ہے۔
واللہ اعلم

باب ماجاء أن عرفة كلها موقف

عن علي بن أبي طالب قال : وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم بعرفة فقال : هذه عرفة وهو الموقف ، وعرفة كلها موقف " امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ عرفات میں بطنِ عرنة اور مزدلفہ میں وادیِ محسر میں وقوف کیا تو مکروہ ہوگا لیکن وقوف ہو جائیگا جائز

۱۔ سورۃ بقرہ، آیت ۱۹۹ پ - ۱۲

۲۔ جامع الأصول (ج ۳ ص ۲۳۴ و ۲۳۵) الباب الخامس في الوقوف، رقم ۱۵۲ - ۱۲

۳۔ الحديث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۱۶۱) كتاب المناسك، باب الصلاة بجمع، باختصار۔ و ابن ماجه في سننه (ص ۱۲) باب الموقف بعرفات ۱۲

۴۔ "عرنة" (بضم العين وبفتح الراء والنون) بروزن "هَمْرَة"۔ قال الأزهري : بطن عرنة وادي بمحذا عرفات وقال غيره : بطن عرنة مسجد عرفة والمسيل كله "معجم البلدان" (ج ۲ ص ۱۱ طبع : دار صادر بيروت) واضح رہے کہ بطنِ عرنة ایک چھوٹی وادی ہے جو بجانب مغرب مسجدِ عرہ سے متصل ہے اور مکہ مکرمہ کے رخِ پس ہے، گویا وہ عرفات کی مغربی سرحد ہے۔ "معجم ومقامات ج ۱" (ص ۹۵) بتخیر ۱۲ مرتب

۵۔ امام مالک سے بطنِ عرنة میں وقوف کرنے والے کے بارے میں دو روایتیں مروی ہیں، ایک یہ کہ وقوف معتبر نہیں، دوسری یہ کہ وقوف تو درست ہو جائیگا لیکن مکروہ ہوگا اور اس پر دم ہوگا۔

حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں : والأوجه عندي أن المرجح هو الرواية الأولى وإن كانت عامة فقلة المذاهب حكوا عن الرواية الثانية فقط ، لأن عامة فروعها على الأولى كما تقدم من الدرر وهو ظاهر كلام الباجي إذ لم يذكر الرواية الثانية وإليه يشير ما تقدم من شرح الخرشى في بيان المسجد ، و فشرح الباب هذا قول ضعيف ينسب إلى الامام مالك حيث قال : قال مالك : هي من عرفة حتى لو وقف بها أجزاء وعليه دمر كذا روى القاضي أبو الطيب عن مالك ، وهذا خلاف مذهب الفقهاء جميعاً ، ونقل أصحابه أنه لا يجوز أن يقف بعرفة كما هو مذهبنا اهـ ارجز المسالك (ج ۳ ص ۵۵) الوقوف بعرفة والمزدلفة۔

وادیِ محسر کے بارے میں امام مالک کا بظاہر وہی مسلک ہے جو عرنة کے بارے میں ہے لیکن اس کا کوئی صریح حوالہ آخر کو نہ مل سکا ۱۲ مرتب

حنفیہ کا مسلک علامہ ابن ہمامؒ نے فتح القدر میں یہ منقل کیا ہے کہ وقوف ہی نہ ہوگا۔ لیکن صاحب بدائع نے وادی محسّر کے بارے میں تو یہی کہا ہے کہ وقوف کراہت کے ساتھ ہو جائے گا۔ لیکن بطنِ عرنہ کے بارے میں کچھ نہیں کہا لہذا ہران کے خیال میں وہاں بھی وقوف کراہت کے ساتھ ہو جائیگا۔
لعدم القارِق۔

حضرت مولانا بتوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن میں یہ فیصلہ کیا ہے کہ اگر بطنِ عرنہ کا عرفات میں اور محسّر کا مزدلفہ میں شامل ہونا ثابت ہو جائے تو امام مالکؒ اور صاحب بدائعؒ کا قول قوی ہے کیونکہ قرآن کریم میں "عرفات" اور "المشعر الحرام" کے الفاظ آئے ہیں۔ لہذا بطنِ عرنہ اور محسّر میں وقوف کرنے سے مطلق قرآن پر عمل ہو گیا، البتہ اخبارِ آحاد کی وجہ سے کراہت باقی رہی، ہاں اگر یہ ثابت ہو کہ عرنہ اور محسّر بالترتیب عرفات اور مزدلفہ کا جز ہی نہیں ہیں تو پھر وقوف ہی درست نہ ہوگا اور حدیث میں عرنہ کو عرفہ سے مستثنیٰ کرنا جزئیّت کی دلیل ہے لائن الاصل فی الاستثناء الاتصال۔

شم ائی جمعاً یہ مزدلفہ کا دوسرا نام ہے اور اس کا تیسرا نام "المشعر الحرام" ہے۔

۱۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "واعلم ان ظاهر كلام القدوري والهداية وغيرهما في قولهم مزدلفة كلها موقف إلا وادي محسّر وكذا هرفة كلها موقف إلا بطن عرفة أن المكثين ليسا مكان وقوف، فلو وقف فيهما لا يجزيه كما لو وقف في سبي، سواء قلنا أن عرفة ومحسّر من عرفة ومزدلفة أولا؟"

فتح القدير (۲۵ ص ۱۲) باب الاحرام ۱۲ مرتب

۲۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۳) وأما مكانه فجزء من أجزاء مزدلفة ۱۲ م

۳۔ اس لئے کہ صاحب بدائع نے "عرفات كلها موقف إلا بطن عرفة ومزدلفة كلها موقف إلا وادي محسّر" اور مزدلفہ كلها موقف وارفعوا عن المحسّر کی روایات ذکر کی ہیں اور ان کو کراہت پر محمول کر کے وادی محسّر میں وقوف کو مکروہ کہا ہے، پھر چونکہ اول الذکر روایت میں "محسّر کے ساتھ ساتھ "عرنہ" کا بھی ذکر ہے، اس لئے جو حکم محسّر کا ہوگا وہی عرنہ کا ہوگا ۱۲ مرتب عنی منہ

۴۔ (ج ۶ ص ۱۲)

۵۔ چنانچہ ارشاد ہے: "فَإِذَا أَفْضَيْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَادْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ" سورہ بقرہ آیت ۱۲۔ م

۶۔ دیکھئے نصب الراية (ج ۳ ص ۶۲) کتاب الحج، باب الاحرام، الحديث التاسع والثلاثون ۱۲ م

۷۔ بغتہ الجیم وسکون المیم ہی مزدلفہ وستی بہ لأن آدم علیہ الصلاة والسلام اجتمع فیہا مع حواء علیہا السلام وازدلف إليہا ای دنا منها، أولاً لانه یجمع فیہا بین الصلاتین وأهلہما یزدلفون ای یتقربون إلى الله تعالى بالوقوف فیہا (قلت) أصلها من تلفة لأنها من زلف "فقلبت التاء دالاً لأجل الزای"

عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰) باب الوقوف بعرفة ۱۲ مرتب

۸۔ چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ کہتے ہیں: "وفي كلام الطحاوي أن للمزدلفة ثلاثة أسماء: المزدلفة، والمشعر الحرام

وجمع " فتح القدير (ج ۱ ص ۱۴) باب الاحرام ۱۲ م

”فلما أصبح أتى قزح“ قزح قاف کے صمۃ کے ساتھ بر وزن ”زفر“ ہے علمیت اور

عدل کی وجہ سے غیر منصرف ہے، یہ اس پہاڑ کا نام ہے جس پر مزدلفہ میں امام وقوف کرتا ہے^{۱۵}
 ”شعر أفاض حتى انتهی إلى وادی مُحْتَسِرٍ“ عام طور پر مشہور ہے کہ وادی محترہ جبکہ
 ہے جہاں پر اصحابِ فیل کو ہلاک کیا گیا تھا، لیکن علامہ دسوقی نے شرح متن خلیل (ج ۲ ص ۴۵) کے
 حاشیہ میں نقل کیا ہے کہ وادی محترہ اصحابِ فیل کی ہلاکت کی جگہ نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ حرم کے اندر
 ہے اور اصحابِ فیل کو حرم سے باہر ہلاک کیا گیا تھا۔

لہذا صحیح بات یہ ہے کہ وادی محترہ جگہ ہے جہاں پر ایک شخص نے حالتِ احرام میں شکار کر لیا
 تھا اس پر ایک آسمانی آگ آئی اور اس آدمی کو جلا ڈالا، اسی لئے اس کو ”وادی النار“ بھی کہتے ہیں،
 ”فقرع ناقته فخبث حتى جاوز الوادی فوقت“ وادی محترہ پہنچ کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

۱۵ قزح کی مذکورہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۷) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

۱۶ المَحْتَسِرُ: بضم الميم وقع الماء الممثلة وتشديد السين الممثلة وكسرها، هو وادٍ بين مزدلفة ومثى. وقال
 بعضهم: ما صب منه في المزدلفة فهو منها وما صب منه في مثى فهو منها وصق به بعضهم، وصق
 بذلك لأنه حس فيه فیل اصحاب الفیل أى أعيا، وقيل: لأنه يحرسا لکیه ويتعبهم“ معارف السنن
 (ج ۶ ص ۱۱۷ و ۱۱۸) ۱۲ مرتب -

۱۷ چنانچہ حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے اور محب طبری کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، لیکن علامہ
 بنوری رحمۃ اللہ علیہ اس بحث کو لکھتے ہوئے فرماتے ہیں: ”هذا ملخص ما ذكره ابن كثير والرازي والقرطبي
 والزمخشري والسيوطي والآلوسی وغيرهم من المفسرين، ولم أجد من صرح منهم بأن ذلك كان في
 وادی محترہ الا ما قاله المحب الطبري كما أسلفناه منه“ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۷) ۱۲ مرتب

۱۸ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۷ و ۱۱۸) ۱۲ م

۱۹ عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰) باب من قدم رضعته أهله فيقفون بالمزدلفة ۱۲ م

۲۰ یعنی آپ نے اپنی اونٹنی کو چابک سے مارا پس وہ دوڑنے لگی ۱۲ م

۲۱ یہ ”خبیب“ سے ماخوذ ہے اور مضاعف ہے، باب نصر سے ماضی کا واحد مؤنث غائب کا صیغہ ہے۔ گھوڑے
 کی دوڑ کے سات درجات ہیں ہر درجہ کا عربی میں علیحدہ نام ہے، ان میں سے پہلے درجہ کو ”خبیب“ کہتے ہیں کما فی فقہ
 اللغة (ص ۲) فصل فی ترتیب عدد الفرس -

گھوڑے کے علاوہ دو سکر جانوروں کی دوڑ کے لئے بھی یہ لفظ استعمال ہوتا ہے کما فی حدیث الباب ۱۲ مرتب

نے سرعت اختیار کی اور اس کو تیز رفتاری سے عبور کر لیا اس لئے کہ جس جگہ عذابِ خداوندی نازل ہوا ہو وہاں ٹھہرنا نہ چاہیے۔

شعراتہ رجل فقال : يا رسول الله اتى أفنت قبل أن أحلق قال :

إحلق ولا حرج أو قصر ولا حرج ، قال : وجاء آخر فقال : يا رسول الله اتى ذبحت قبل أن أرمي ، قال : إرم ولا حرج " يوم النحر یعنی ذی الحجہ کی دسویں تاریخ کو حجاج کے ذمہ چار مناسک ہوتے ہیں :

① رمی ② قربانی (قارن اور متع کے لئے) ③ حلق یا قصر ④ طواف زیارت۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ان افعال کا بالترتیب کرنا ثابت ہے۔

مناسکِ اربعہ میں ترتیب کا حکم | پھر مذکورہ چار کاموں میں سے شروع کے تین ہیں اور اس بارے میں فقہاء کے مذاہب | امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور اس ترتیب کے عامد یا ناسیاً یا جاہلاً ترک کرنے پر دم واجب ہے، البتہ طوافِ زیارت کو بقیہ

لہ چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے "قال لما مر النبي صلى الله عليه وسلم بالحج، قال : لا تدخلوا مساكن الذين ظلموا انفسهم ان يصيبكم ما اصابهم الا ان تكونوا باكين. ثم قطع رأسه وأسع السير حتى جاز الوادي" صحیح بخاری (۲۵/۱۳۴) کتاب المغازی، باب نزول النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالحج امام شافعیؒ نے وادی محبت میں آپ کے اسراع کے بارے میں فرمایا "يجوز أن يكون فعل ذلك لسعة الموضع" یعنی چونکہ وادی محبت میں جگہ کشادہ تھی اور چلنے میں کوئی دقت نہ تھی اس لئے آپ وہاں تیز تر چلے، ایک وجہ یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ وہ وادی شیطاں کا ٹھکانا تھی اس لئے آپ نے اسراع کو اختیار فرمایا اور ایک وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ وادی نصاریٰ کا موقف تھی اس لئے آپ نے وہاں سے جلد گزر جانے کو پسند فرمایا۔ دیکھئے

معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲) ۱۲ مرتب

۱۱۔ میں نے طوافِ افاضہ یعنی طوافِ زیارت کر لیا۔ ۱۲

۱۳ دیکھئے البحر الرائق (ج ۳ ص ۱۱) باب الجنایات

علامہ ابن رشدؒ اس ترتیب کے بارے میں فرماتے ہیں : "أجمع العلماء على أن هذا سنة الحج" بدایۃ المجتہد

(ج ۱ ص ۲۵) کتاب الحج، القول فی رمی الجمار ۱۲ مرتب

۱۴ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۹) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم، فی حدیث جابر الطویل۔ حضرت

النس بن مالکؒ کی روایت سے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ان افعال کو بالترتیب کرنا ثابت ہے، اگرچہ ان کی روایت میں طوافِ زیارت کا ذکر نہیں ہے، دیکھئے سنن أبی داؤد (ج ۱ ص ۱۱) باب الحلق والتقصير ۱۲ مرتب

مناسک یا ان میں سے کسی پر مقدم کرنے پر کوئی دم نہیں ملے

امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس نے حلق کو رمی پر مقدم کیا تو اس پر دم ہے، لیکن اگر حلق کو نحر پر مقدم کیا یا نحر کو رمی پر مقدم کیا تو کچھ واجب نہیں، اور اگر طواف زیارت کو رمی پر مقدم

۱۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۴۲۵) میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک اسی طرح نقل کیا گیا ہے یعنی ترتیب توڑنے پر دم واجب ہے، خواہ ترتیب عائدًا توڑی گئی ہو یا ناسیًا یا جابلًا، لیکن معارف السنن میں اس کا کوئی صریح حوالہ منقول نہیں، البتہ مبسوطِ خسیؒ کی عبارت سے امام ابو حنیفہؒ کا یہی مسلک سمجھ میں آتا ہے چنانچہ اس میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا گیا ہے: "من قدم نسكًا على نسك كان حلق قبل الرمي او نحر القارن قبل الرمي او حلق قبل الذبح فعليه دم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى" (ج ۴ ص ۴۲۵) باب الطواف۔ اس میں مطلق فسادِ ترتیب پر دم کا حکم لگایا گیا ہے اور فسادِ ترتیب عام ہے خواہ عائدًا ہو یا ناسیًا یا جابلًا۔

جہاں تک صاحبین کے مسلک کا تعلق ہے سو صدر الشہیدؒ نے "جامع صغیر" کی شرح میں اس قارن کے بارے میں جس نے حلق قبل الذبح کر لیا ہو ان دونوں حضرات کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ اس پر ایک دم جنایت ہے دیکھئے "منحة الخالق على البحر الرائق" لابن عابدین (ج ۳ ص ۱۷۷) باب الجنایات اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صاحبینؒ ترتیب کے ٹوٹنے پر دم کے قائل ہیں یا کم از کم قارن کے حق میں حلق قبل الذبح کی صورت میں دم کے قائل ہیں۔

الجامع الصغیر (ص ۱۳۳ و ۱۳۴، باب فی الحلق والتقصیر۔ طبع ادارة القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی) میں بھی "قارن حلق قبل أن یذبح" کی صورت میں صاحبین کا یہ مسلک بیان کیا ہے کہ اس پر ایک دم ہے اگرچہ اس کے دم جنایت ہونے کی تصریح نہیں ہے

لیکن مبسوطِ خسیؒ (ج ۴ ص ۴۲۵، باب الطواف۔ طبع: مطبعة السعادة مصر ۱۳۲۲ھ) میں صاحبین کا مسلک "لا یلزمه الدم بالتقديم والتاخير" بیان کیا گیا ہے۔ موطا امام محمدؒ میں بھی۔ امام محمدؒ اپنا مسلک ان الفاظ کے ساتھ بیان کرتے ہیں "قال محمد: وبالحديث الذي روى عن النبي صلى الله عليه وسلم نأخذ أنه قال: لا هرج في شيء من ذلك" (ص ۱۲۵) باب من قدم نسكًا قبل نسك۔ فتح القدیر میں شیخ ابن ہام نے بھی صاحبین کا مسلک ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے: "والدم الذي يجب عند هدم القرآن ليس غير لا للحلق قبل أو انه" (ج ۲ ص ۲۵۵) باب الجنایات (باقی ماثیہ اگلے صفحہ پر)

کیا تو درست نہ ہوگا۔ لہذا اس کو چاہئے کہ پہلے رمی کرے پھر نحر کرے، پھر طواف زیارت دوبارہ کرے۔
 امام شافعیؒ کے نزدیک مناسک اربعہ میں ترتیب مسنون ہے اور ترتیب کے ساقط ہونے پر کوئی دم وغیرہ نہیں، یہ امام شافعیؒ کا قول مشہور ہے، اور ان کا ایک قول یہ بھی ہے کہ تقدیم حلق علی الرمی کی صورت میں دم واجب ہے۔
 امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ ان مناسک میں اگر ترتیب جہل یا نسیان کی وجہ سے ٹوٹی ہے تو کوئی دم وغیرہ نہیں، البتہ اگر ترتیب عامداً اور عالماً توڑی گئی ہے تو اس کے بارے میں ان کی دو روایتیں ہیں، ایک یہ کہ اس کا یہ فعل اگرچہ مکروہ ہے لیکن اس پر کوئی دم نہیں، دوسری روایت یہ ہے کہ اس پر دم ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

ان تصریحات کی روشنی میں راجح یہ معلوم ہوتا ہے کہ ترتیب کے ٹوٹنے سے صاحبینؒ کے نزدیک دم واجب نہیں۔ پھر جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شروع کے تین مناسک میں ترتیب واجب ہے، طواف زیارت میں نہیں، طواف زیارت کو ترتیب سے ساقط کرنے کی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کیا دلیل ہے وہ احق کو معلوم نہ ہو سکی، البتہ بسوط خرسنیؒ میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت نقل کی گئی ہے ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنْ أُولَئِكَ كُنَّا فِي هَذَا الْيَوْمِ أَنْ نَرْمِيَ ثُمَّ نَذِيحُ ثُمَّ نَحْلِقُ“۔ اس روایت میں مذکورہ مناسک میں ترتیب کا بیان ہے لیکن طواف زیارت کا کوئی ذکر نہیں جس کا ظاہر یہ ہے کہ اس میں ترتیب ضروری نہیں۔ دیکھیے بسوط (ج ۲ ص ۴۸۰)۔
 رمی الجمار۔ لیکن حافظ جمال الدین زلمیؒ نے اس کو غریب کہا ہے۔ دیکھیے نصب الراية (ج ۲ ص ۴۸۰) باب الاحرام۔
 رشید اشرف عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۴۸)

۱۔ یہ تفصیل المغنی (ج ۲ ص ۴۸۰) باب صفة الحج، فصل: وفي يوم النحر أربعة أشياء - وفصل: فإن قَدِمَ الإفاضة على الرمی سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب
 ۲۔ لیکن اس قول کو علامہ نوویؒ نے ضعیف قرار دیا ہے، تفصیل کیلئے دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۸۰) باب جواز تقديم الذبح على الرمی الخ ۱۲ م

۳۔ وهو المذهب، نقل عليه، وعليه أكثر الأصحاب، وجزم به في المعمر، والوجيز وغيرهما. وقدمه في الفروع والعياتين والحاويين وغيرهم. وصح في التصحيح وغيره. واختاره ابن عدي في تذكرته وغيره "الانصاف" (ج ۲ ص ۴۸۰) باب صفة الحج (طبع دار احیاء التراث العربی شام ۱۲ مرتب

۴۔ یہ روایت ابو طالب وغیرہ نے نقل کی ہے جبکہ ابن عقیل کی روایت امام ابوحنیفہؒ کے مطابق ہے، یعنی ترتیب خواہ عامداً چھوڑی گئی ہو یا نسیاناً یا جاہلاً بہ صورت دم ہے، کذا فی الانصاف (ج ۲ ص ۴۸۰) وراجعہ للتفصیل، والمغنی لابن قدامة (ج ۲ ص ۴۸۰) باب صفة الحج، فصل: وفي يوم النحر أربعة أشياء ۱۲ مرتب

بہر حال ائمہ ثلاثہ ایک حد تک عدم وجوب ترتیب کے قائل ہیں۔ ان حضرات کا استدلال حدیث باب میں ”أحلق ولا حرج“ اور ”أرمر ولا حرج“ سے ہے۔ نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے بھی ان حضرات کا استدلال ہے جو فرماتے ہیں: ”ما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ عمن قدم شيئاً قبل شئ إلا قال: لا حرج ولا حرج“

امام ابو حنیفہ کا استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابن عباسؓ کے ایک فتوے سے ہے: ”من قدم شيئاً من حجه أو آخره فليهرق لذلك دعاً“ اس کی سند میں اگرچہ کسی قدر ضعف ہے لیکن طحاویؒ میں یہ اثر سند صحیح کے ساتھ مذکور ہے۔

۱۔ طحاوی (ج ۱ ص ۳۵۹) باب من قدم من حجه نسكاً قبل نسك -

نیز ان حضرات کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں: ”فجاء رجل فقال: لم أشعر فخلقت قبل أن أذبح، قال: اذبح ولا حرج، فجاء آخر فقال: لم أشعر فخرت قبل أن أرمي، قال: إرمر ولا حرج، قال: فما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن شئ قدم ولا آخر إلا قال: إفضل ولا حرج“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۸۸) کتاب العلم باب الفتيا وهو واقع على ظواهر الدابة وغيرها۔

نیز حضرت جابرؓ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے جو بخاری میں تعلیقاً مروی ہے ”قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن خلق قبل أن يذبح ونحوه فقال: لا حرج ولا حرج“ جامع الأصول (ج ۳ ص ۳۳۳ و ۳۳۴) الباب الثامن في القتل وأحكامه، الفصل الأول في تقديم بعض أسبابه على بعض، رقم الحديث ۱۶۷۱۔ نیز اسامہ بن شریکؓ کی روایت سے بھی استدلال ہے۔ دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۶۷) باب في من قدم شيئاً قبل شئ في حجه ۱۲ مرتب عنی منہ

۲۔ ابن ابی شیبہ نے یہ روایت ”حدثنا سلام بن مطيع أبو الأحمص عن إبراهيم بن مهاجر عن مجاهد عن ابن عباس“ کی سند سے نقل کی ہے کذا فی نصب الراية (ج ۳ ص ۱۳) باب الجنایات ۱۲ م۔ اس اثر کو ابراہیم بن ہاجر کی وجہ سے ضعیف کہا گیا ہے جن کو اکثر محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے البتہ امام احمد ان کے بارے میں فرماتے ہیں: ”لاباس به“ دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۱ ص ۲۲۵، رقم ۲۲۵)۔ حافظ ابن حجرؒ نے بھی فتح الباری میں اس اثر پر ابراہیم بن ہاجر کے ضعف کا اعتراف کیا ہے دیکھئے (ج ۳ ص ۲۵۵، باب الفتيا على الدابة منذ الهجرة) لیکن حافظ ہی نے الدرر النيرة فی تخریج احادیث الہدایہ میں ابن ابی شیبہ کی سند کو ”حسن“ اور طحاوی کی سند کو ”احسن منہ“ قرار دیا،

دیکھئے (ج ۲ ص ۱۸۸، باب الجنایات فی الإحرام، رقم ۵۰۵) ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۱۶۷) باب من قدم من حجه نسكاً قبل نسك ۱۲ م

واضح رہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ بھی "لا حرج" والی روایت کے راوی ہیں لہذا ان کا مذکورہ فتویٰ اس بات کی دلیل ہے کہ روایات میں "لا حرج" سے مراد وجوبِ دم کی نفی نہیں ہے، بلکہ محض گناہ کی نفی ہے، واقعہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صحابہ کرامؓ کے حج کرنے کا یہ پہلا موقعہ تھا اور اس وقت تک مناسکِ حج کا صحیح علم لوگوں کو نہیں ہوا تھا اس لئے فسادِ ترتیب کا گناہ اٹھایا گیا تھا اس کی تائید طحاویؒ میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ہوتی ہے جو فرماتے ہیں: "سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو بين المجرئين عن رجل حلق قبل أن يرمى قال: لا حرج، وعن رجل ذبح قبل أن يرمى قال: لا حرج، ثم قال: عباد الله! وضع الله عز وجل الحرج والضيق وتعلموا مناسككم فانها من دينكم" اس سے واضح ہے کہ آپ نے حج کی نفی اس بنا پر فرمائی تھی کہ مناسکِ حج عام نہیں تھے لیکن یہ وجوبِ دم کے منافی نہیں اسی بنا پر حضرت ابن عباسؓ جو "لا حرج" کے واقعات کے عینی شاہد اور ان کے راوی ہیں اپنے فتویٰ میں اس کی تصریح فرماتے ہیں کہ اس صورت میں دم واجب ہوگا۔ ظاہر ہے کہ اس کا مطلب یہی ہے کہ نفیِ اثم وجوبِ دم کے منافی نہیں جیسا کہ اگر حالتِ احرام میں کسی شخص کو تکلیف یا بیماری کی وجہ سے حلق کرنا پڑے تو وہ منہی قرآنی جائز ہے اور اس پر کوئی گناہ نہیں، اس کے باوجود اس کے بدلہ میں دم وغیرہ

۱ (ج ۱ ص ۲۳) باب من قدم من حجه نسكا قبل نسك ۱۲ م

۲ حضرت اسامہ بن شریکؓ کی روایت سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے فرماتے ہیں: "خرجت مع النبي صلی اللہ علیہ وسلم حاجًا، فكان الناس يأقونہ، فمن قال: يا رسول الله سعيت قبل أن أطوف، أو قدمت شيئًا أو أخرت شيئًا، فكان يقول: لا حرج، لا حرج، إلا على رجل اقترض عرض رجل مسلم وهو ظالم فذلك الذي حرج وهلك" ابوداؤد (ج ۱ ص ۲۳) باب من قدم شيئًا قبل شيء في حجة۔ اس روایت میں "لا حرج، لا حرج، إلا على رجل اقترض عرض رجل مسلم الخ" کے الفاظ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ "لا حرج" سے مراد "لا اثم" ہے، وجوبِ دم کی نفی مقصود نہیں۔ واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب ۳ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے فتوے کی روشنی میں "لا حرج" والی روایات کی مذکورہ تشریح امام طحاویؒ کے کلام سے ماخوذ ہے، دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۳) باب من قدم من حجه نسكا قبل نسك ۱۲ مرتب ۴ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ ۖ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَعِذْهُ مِنْ صِيَامِهِ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ" سورہ بقرہ آیت ۱۹۶ پ۔ ۱۲ م

دینا بالاتفاق واجب ہے۔

حجۃ الوداع کے موقع پر زیر بحث مسئلہ میں بھی یہی صورت تھی کہ فسادِ ترتیب کا گناہ منک سے ناواقفیت کی بنا پر اٹھایا گیا تھا (اور ”لا حرج“ جیسے جملوں سے بھی یہی مراد تھی) اگرچہ دم پھر بھی واجب تھا لیکن عدم گناہ کا حکم بھی اُس وقت تھا، اب جبکہ مناسک حج کی پوری تفصیل سامنے آچکی ہے اس لئے جاہل کے لئے کوئی عذر باقی نہیں رہا، اس لئے جہالت کی وجہ سے فسادِ ترتیب کی صورت میں دم تو ہو گا ہی، گناہ بھی ہو گا۔

امام طحاویؒ نے امام ابوحنیفہؒ کے مسلک پر ”وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ“ سے بھی استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں محصر کو تقدیمِ نحر علی الحلق کا حکم دیا گیا ہے چنانچہ تقدیمِ حلق علی النحر باجماع جائز نہیں ہے اور موجبِ دم ہے، جب محصر کا یہ حکم ہے تو قارن وغیرہ کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے کہ حلق قبل النحر درست نہ ہو اور ترتیب توڑنے پر دم ہو۔

فائدہ مہم واضح رہے کہ حنفیہ کی عام کتب فقہ میں امام ابوحنیفہؒ کا وہی مسلک بیان کیا گیا ہے جو ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں، یعنی فسادِ ترتیب کی صورت میں بہر صورت دم ہے خواہ وہ فسادِ عاملہ ہو یا ناسیاً یا جاہلاً، چنانچہ پیچھے زیر بحث مسئلہ کی تحقیق اسی کے مطابق کی گئی ہے۔

لیکن ”کتاب الحجۃ علی اهل المدينة“ میں امام محمدؒ لکھتے ہیں: ”عن أبي حنيفة في الرجل يحمل دھوحاً فيحلق رأسه قبل أن يرمي الجمرة أنه لاشئ عليه“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک بھی یہ ہے کہ فسادِ ترتیب جاہلاً کی صورت میں کوئی دم وغیرہ نہیں۔ اگر امام ابوحنیفہؒ

۱۔ کما في عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۵۲) أبواب العمرة، باب قول الله تعالى فمن كان منكم مريضاً

۲۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۷۷) باب من قدم من حجة نسكاً (قبل نسك) ۱۲ م

۳۔ (ج ۲ ص ۲۷۷) باب الذي يحمل فيحلق رأسه قبل أن يرمي جمره العقبة ۱۲ م

۴۔ گویا امام ابوحنیفہؒ کا عمل درج ذیل احادیث کے ظاہر پر ہے :

(۱) حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت جس میں وہ فرماتے ہیں: ”فجاء رجل فقال: يا رسول الله

لم أشعر فحرت قبل أن أرمي قال: إرمه ولا حرج، وقال آخر: يا رسول الله لم أشعر فحلفت قبل أن

أذبح، قال: إذبح ولا حرج“ مؤطا امام محمد (ص ۲۳۴ و ۲۳۵) باب من قدم نسكاً قبل نسك ۲۳

(۲) مسلم شریف میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: فقام إليه رجل

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کی اس آخری روایت کو اختیار کر کے یوں کہا جائے کہ ان کے نزدیک فسادِ ترتیب جاہلاً اور ناسیاً کی صورت میں کوئی دم نہیں اور حدیثِ بابِ اُسی پر محمول ہے اور دم صرف متممہ کی صورت میں ہے اور حضرت ابن عباسؓ کا فتویٰ اسی متممہ کی صورت پر محمول ہے تو یہ صورت اسہل بھی ہے اور روایات کے ظاہر کے مطابق بھی، نیز اس صورت میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت مرفوعہ اور ان کے فتوے میں کسی قسم کا تعارض باقی نہیں رہتا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ تتم شیح الباب بزیادات من المرتب

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

فقال: ما كنتُ أحسبُ يا رسول الله أن كذا أو كذا قبل كذا أو كذا الخ " اس میں بھی آپ نے آخر میں "افعل ولا حرج" ہی فرمایا۔ (ج ۱ ص ۲۲۲) باب جواز تقديم الذبح على الرمي الخ

(۳) حضرت عبداللہ بن عمر بن العاصؓ ہی کی ایک روایت میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں: "فما سمعته سئل يومئذ عن أمر مما ينسى المرء ويجهل من تقديم بعض الأمور قبل بعض وأشباهها إلا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إفعلوا ذلك ولا حرج" مسلم شریف (ج ۱ ص ۲۲۲)۔

مؤخر الذکر روایت کا تقاضا یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جس طرح فسادِ ترتیب جاہلاً کی صورت میں دم نہیں، اسی طرح ناسیاً کی صورت میں بھی دم نہ ہو، اس لئے کہ اس آخری روایت میں جہل کے ساتھ نسیان کی بھی تصریح ہے ۱۲ مرتب (حاشیہ صفحہ ۱۵۱)

۱۔ امام محمدؒ اپنی مؤطا میں لکھتے ہیں: "قال محمد: وبالحديث الذي روى عن النبي صلى الله عليه وسلم نأخذ أنه قال: لا حرج في شيء من ذلك" وقال أبو حنيفة رحمه الله: لا حرج في شيء من ذلك، ولم ير في شيء من ذلك كفارة إلا في خصلة واحدة: المتمتع والقارن إذا حلق قبل أن يذبح قال عليه دم، وأما نحن فلا نرى عليه شيئاً" (ص ۲۲۵) باب من قدم نسكاً قبل نسك -

اس روایت سے تو امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ معلوم ہوتا ہے کہ فسادِ ترتیب خواہ جاہلاً ہو یا ناسیاً یا عامداً۔ کسی بھی صورت میں دم نہیں ہے، البتہ صرف اس صورت میں دم ہے جبکہ متمتع اور قارن حلق قبل النحر کریں اور اس صورت میں بھی عامداً یا ناسیاً یا جاہلاً کی کوئی تصریح نہیں ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ متمتع اور قارن اگر حلق قبل النحر کریں تو بہر صورت دم ہوگا خواہ یہ فسادِ ترتیب عامداً ہو یا ناسیاً یا جاہلاً۔

علامہ عسکریؒ لکھنوی رحمہ اللہ مذکورہ عبارت کے تحت لکھتے ہیں کہ: "إلا في خصلة واحدة" میں حصہ غیر حقیقی ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے التعانق المحجری علی مؤطا الامام محمدؒ (ص ۲۲۵) رقم الحاشیہ ۲۱

لیکن اس حصہ کو غیر حقیقی کہنا ظاہر کے خلاف اور تکلف سے خالی نہیں۔ فاعمل۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب ماجاء فی الجمع بین المغرب والعشاء بالمزدلفة

ان ابن عمر صلی علیہ وسلم، فجمع بین الصلاتین بإقامة، وقال: رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فعل مثل هذا المكان ^ج کے موقع پر دو مرتبہ جمع بین الصلاتین مشروع ہے۔ ایک تو عرفات میں جمع بین الظهر والعصر جمع تقدیم، اور دوسرے مزدلفہ میں جمع بین المغرب والعشاء (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بہر حال مذکورہ بالا تمام تحقیق سے امام ابو حنیفہ کی تین روایات سامنے آتی ہیں :-

(۱) "من قدم نسكاً على نسك كان خلق قبل الرمي أو نحو القارن قبل الرمي أو خلق قبل الذبح فعليه دم" کما فی المبسوط للسرخسی (ج ۲ ص ۱۲۲) باب الطواف -

(۲) "عن أبي حنيفة في الرجل يجهل وهو حاج فيخلق رأسه قبل أن يرمي الجمره أنه لا شيء عليه" کتاب الحجۃ علی اهل المدينة (ج ۱ ص ۱۷۷) باب الذی یجهل فیخلق رأسه قبل أن یرمی جمرة العقبة -

(۳) تیسری روایت مؤطا امام محمد کی، جو اسی حاشیہ کے شروع میں ہم نے ابھی ذکر کی ہے یعنی "لا حرج فی شیء من ذلك، ولعمري في شيء من ذلك كفارة إلا في خصلة واحدة: المتمتع والقارن إذا خلق قبل أن يذبح قال: عليه دم"

عام کتب حنفیہ میں اگرچہ امام ابو حنیفہ کا مسلک پہلی ہی روایت کے مطابق نقل کیا گیا ہے اور اسی پر فتویٰ بھی ہے کما فی الباب فی شرح الکتاب للمیدانی (ج ۱ ص ۱۷۷) باب الجنایات - لیکن اگلی دو روایات کی موجودگی میں اصحاب فتاویٰ کو اس پر غور کی ضرورت ہے کہ فساد ترتیب یا ہل یا ناسی کی صورت میں دم کے سلسلہ میں چھوٹ دی جاسکتی ہے یا نہیں؟ بالخصوص جبکہ یہ "لا حرج" والی روایات کا ظاہر بھی ہے، اگرچہ اس میں شک نہیں کہ دم والی روایت احوط ہے ۱۲ رشید اشرف مغلانی۔

(حاشیہ صفحہ ۱۵۳)

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۷۷) کتاب الناسك، باب من جمع بینہما ولم یطرع۔ و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۷۷) کتاب الحج، باب الإفاضة من عرفات إلى المزدلفة و استحباب صلواتی المغرب والعشاء جمعاً بالمزدلفة فی هذه الليلة ۱۲ مرتب

۲۔ قولہ: "فعل مثل هذا المكان" ہذا فی نسختنا المندیة، وفي نسخة البيرونية بتحقيق الشيخ

محمد فؤاد عبد الباقي "فعل مثل هذا في هذا المكان" انظر (ج ۳ ص ۲۳۵، رقم ۸۸۷) ۱۲ مرتب

(باقی حاشیہ صفحہ ۱۵۳)

جمع تاخیر۔ پھر حنفیہ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلواتین مسنون ہے اور مزدلفہ میں واجب، جبکہ
دوسرے حضرات کے نزدیک مزدلفہ میں بھی مسنون ہی ہے واجب نہیں۔
عرفات میں جمع تقدیم کی شرائط | امام ابوحنیفہ، سفیان ثوری اور ابراہیم نخعی کے نزدیک عرفات
میں جمع تقدیم کی چھ شرائط ہیں :-

- ① احرام ج۔
- ② تقدیم الظہر علی العصر۔
- ③ الوقت والزمان، یعنی یوم عرفہ اور زوال کے بعد کا وقت۔
- ④ مکان، یعنی وادی عرفات یا اس کے آس پاس کا علاقہ کسی غمرۃ من اُتی جہتہ کان۔
- ⑤ دونوں نمازوں کا باجماعت ہونا، چنانچہ اگر انفراداً نماز پڑھ لی تو جمع کرنا درست نہ ہوگا۔
- ⑥ امام اعظم یا اس کے نائب کا ہونا، لہذا اگر ان دونوں کی غیر موجودگی میں جمع بین الصلواتین کر لی
تو جمع درست نہ ہوگی۔

واضح رہے کہ صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شروع کی چار شرائط کافی ہیں، آخری دو شرائط

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

۱۔ عرفات اور مزدلفہ کی جمع بین الصلواتین جمہور کے نزدیک جمع نسک ہے یعنی مناسک حج کا ایک جز ہے جبکہ امام
شافعی کے نزدیک یہ جمع جمع سفر ہے "فمن كان حاضراً أو مسافراً دون مرحلتين كأهل مكة لم يجز له الجمع عنده
كما لا يجوز له القصر۔ انظر شرح النووي على صحيح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۸ و ۳۹۹) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم
وفتح الملبم (ج ۳ ص ۱۸۷) الجمع بين الظهر والعصر في وقت الظهر بعرفة بأذان وإقامتين وهرنسك عند
الحفنية - وحجة الوداع (ص ۱۸۷) اختلافوا في الجمع بمزدلفة هل هو للسفر أو للنسك ۱۲ مرتب
(حاشیہ صفحہ ہذا)

۲۔ دیکھئے فتح الملبم (ج ۳ ص ۱۸۷) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم، الجمع بين المغرب والعشاء بالمزدلفة۔
وحجة الوداع (ص ۱۸۷) لو صلى المغرب قبل المزدلفة۔ ولباب المناسك مع شرحه للقراري (ص ۱۸۷) باب
في أحكام المزدلفة، فصل في الجمع بين الصلواتين بها ۱۲ مرتب
۳۔ چنانچہ اگر اس نے عصر پہلے پڑھ لی یا دونوں نمازیں بالترتیب پڑھیں لیکن بعد میں پتہ چلا کہ جس وقت ظہر کی نماز پڑھی
تھی اس وقت ظہر کا وقت شروع نہ ہوا تھا تب بھی دونوں نمازوں کو لوٹا سیکے گا۔

۴۔ یہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۱)، باب ما جاء أن عرفة كلها موقف سے ماخوذ ہے ۱۲ م

ضروری نہیں ہے۔

صاحبینؒ اور ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اثر سے ہے جو بخاری شریف میں تعلیقاً مروی ہے: ”وكان ابن عمر إذا فاتته الصلاة مع الإمام جمع بينهما“ جبکہ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ نصوص قطعہ سے محافظت علی الوقت کی فرضیت ثابت ہے، اس لئے اس کو ”ماوردیہ الشرع“ کے علاوہ کسی اور صورت میں ترک کرنا جائز نہیں، لہذا جمع کے لئے جماعت اور امام یا نائب کا ہونا ضروری ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال ابراہیم نخعیؒ کے ایک اثر سے بھی ہے جو امام محمدؒ کی کتاب الآثار میں مروی ہے:

۱۔ دیکھئے ”المغنی“ لابن قدامة (ج ۳ ص ۳۷۱) باب صفة الحج ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۱۲۱) کتاب المناسک، باب الجمع بين الصلاتين بعرفة ۱۲ مرتب

۳۔ واضح رہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ جمع بین الصلاتین والی روایت کے بھی راوی ہیں، دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۶۵) باب الخروج إلى عرفة۔

یہاں حافظ ابن حجرؒ نے یہ اعتراض کیا ہے: ”ومن قواعدهم (أى الحنفية) أن الصحابي إذا خالف ما روى دل على أن عنده علماً بأن مخالفه أخرج تحسیناً للظن به، فينبغي أن يقال هذا هنا“ دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۲۷۱) باب الجمع بين الصلاتين بعرفة

علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ اعلا السنن میں اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں: ”وما أورد عليه المحافظ من أن الراوى إذا خالف ما رواه كان مخالفه أخرج تحسیناً للظن به، فإن ذلك فيما إذا كان الراوى منفرداً بما رواه ثم خالفه، وجمع النبي صلى الله عليه وسلم بين الصلاتين بعرفة لم ينفرد ابن عمر بروايته، بل رواه جمع من الصحابة عظيم، فلا يفتدح فيه مخالفة ابن عمر آية لفعله - قال الشيخ: ويمكن أن يحمل فعل ابن عمر على الجمع بينهما صورة لا حقيقة، فإن الفعل يحتمل الوجوه، بخلاف جمع النبي صلى الله عليه وسلم بينهما، فقد تواترت الروايات بكونه في وقت الظهر بعد زوال الشمس معاً تواتراً بيناً انتفى به احتمال كونه جمعاً صورة، ولم يتواتر عن ابن عمر جمعه بينهما في منزل مثله ذلك، فلا يترك العمل بالنص القطعي هناك“ دیکھئے (ج ۱ ص ۱۰۷) باب التوجه إلى الموقف الخ ۱۲ مرتب عنی عنہ

۴۔ مثلاً: ”إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا“ سورہ نساء آیت ۱۰۳ پ ۱۲۔

۵۔ چنانچہ امام محمدؒ فرماتے ہیں: ”أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: إذا صليت يوم عرفة في رحلك فصل كل واحد من الصلاتين لوقتها ولا ترتحل من منزلك حتى تفرغ من الصلاة“ قال محمد: وبهذا كان يأخذ أبو حنيفة - کتاب الآثار (ص ۱) باب الصلوة بعرفة وجمع رقم ۲۲۳، طبع ادارة القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی - ۱۲ مرتب

مزدلفہ میں جمع تاخیر کی شرائط | مزدلفہ میں حقیقہ کے نزدیک جمع تاخیر کی درج ذیل شرائط ہیں

① احرام حج

② تقدیم الوقوف بعرفات۔

③ زمان مخصوص یعنی لیلۃ النحر۔

④ وقت مخصوص یعنی عشاء۔

⑤ مکان مخصوص یعنی مزدلفہ۔

مزدلفہ میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی امام یانائب اور جماعت کی شرط نہیں ہے۔
 عرفات اور مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین | امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلاتین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ ہوگی، سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک عرفات کی جمع بین الصلاتین دو اذانوں اور دو اقامت کے ساتھ ہوگی۔ وروی ذلك عن ابن مسعودؓ۔

امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ عرفات کی جمع بین الصلاتین بغیر اذان کے دو اقامتوں کے ساتھ ہوگی۔ وروی ذلك عن ابن عمرؓ۔

گویا عرفات میں جمع بین الصلاتین کرنے کی صورت میں اذان و اقامت کی تعداد کے بارے میں تین اقوال ہوئے۔ کما ذکونا۔

مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کی صورت میں اذان و اقامت کی تعداد کے بارے میں چار اقوال

مشہور ہیں۔

۱۔ چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کے بارے میں لکھتے ہیں: "یجمع منفرداً کما یجمع

مع الإمام، ولا خلاف فی هذا"۔ المغنی (ج ۳ ص ۱۹۱) باب صفة الحج ۱۲ م

۲۔ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۴) کتاب المناسک، باب من أذن وأقام لكل واحدة منهما ۱۲ م

۳۔ کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۴۵۲) ۱۲ مرتب

۴۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۵۲ و ۴۵۳) باب ماجاء أن عرفة كلهما موقف ۱۲ مرتب

① ایک اذان اور ایک اقامت۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک یہی ہے امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے، اور امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے مالکیہ میں سے ابن ماجہؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

② ایک اذان اور دو اقامتیں۔ یہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے، امام مالکؒ کا بھی ایک قول اس کے مطابق ہے، حنفیہ میں سے امام زفرؒ کا بھی یہی مسلک ہے، امام طحاویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور شیخ ابن ہمامؒ نے بھی اسی کو رائج قرار دیا ہے۔

③ دو اذانیں اور دو اقامتیں۔ امام مالکؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

④ دو اقامتیں بغیر اذان کے۔ امام احمدؒ کا مسلک مشہور یہی ہے۔ امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

دلائل عرفات میں جمع بین الصلاتین بأذان وإقامتین کے بارے میں حنفیہ کا استدلال حضرت جابرؓ کی حدیث طویل کے اس جملہ سے ہے ”ثم أذن ثم أقام فصل الظهر ثم أقام فصل العصر“

مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین بأذان وإقامة کے بارے میں حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤدؒ

سہ یہ تمام تفصیل معارف السنن سے ماخوذ ہے، دیکھئے (ج ۶ ص ۲۵۲ و ۲۵۳) باب ماجاء أن عرفة کلہا مرقف۔

اس بارے میں دو مذاہب اور بھی ہیں :

(۱) صرف ایک اقامت وہ بھی پہلی نماز کے لئے۔ وهو إحدی الروایات عن ابن عمر وهو قول سفیان الثوری نیماحکاه الترمذی والخطابی وابن عبد البر وغیرہم، وقال ابن حزم: هو قول سفیان وأحمد بن حنبل فی أحد قولیہما، وبہ أخذ أبو بکر بن داؤد۔

(۲) دونوں نمازوں میں نہ کوئی اذان ہے، نہ کوئی اقامت، حکاہ المحب الطبری عن بعض السلف وهذا إحدی الروایات عن ابن عمر کما حکاہ ابن حزم فی المحلی، تفصیل کے لئے دیکھئے اوجز المسائل (ج ۳ ص ۲۷۷) صلاة المزدلفة، بحث الجمع بینہما بوحدة الإقامة وتکرارہا ۱۲ مرتب

سہ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۹) باب حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

سہ (ج ۱ ص ۲۶۷) کتاب المناسک، باب الصلاة بجمع ۱۲ م

کی روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے مزدلفہ میں جمع بین الصلواتین بأذانِ اقامۃ پر عمل کیا، اسی روایت کے ایک طریق میں یہ بھی مروی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے آخر میں فرمایا: ”صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہکذا“

در اصل اختلاف کی وجہ اس باب میں روایات و آثار کا اختلاف ہے بالخصوص مزدلفہ کی جمع بین الصلواتین کے بارے میں روایات بہت مختلف ہیں، فرجع کل فریق بما یحتمل لہ اس باب میں ایک لطیفہ یہ بھی ہے کہ اس مسئلہ میں امام مالکؒ نے اہل مدینہ کی روایات

سے یہاں یہ اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ حنفیہ نے عرفات کی جمع بین الصلواتین اور مزدلفہ کی جمع بین الصلواتین میں تفریق کس لئے کی؟ اگرچہ دونوں مقامات کی جمع بین الصلواتین کے بارے میں حنفیہ کے مسلک کی بنیاد روایات پر ہے لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حنفیہ نے دونوں مقامات پر بأذان و اقامتین کا قول کیوں نہ کر لیا کما فی روایۃ جابر عند مسلم (۱ ج ۱ ص ۳۹۸) باب حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت کا دوسرا جز حنفیہ کے مسلک کے مخالف ہے اور اس میں مزدلفہ کی جمع بین الصلواتین کے بارے میں اذان و اقامتین کا ذکر ہے لیکن مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت جابرؓ کی روایت حنفیہ کے مسلک کے مطابق مروی ہے ”حدثنا حاتم بن اسمعیل عن جعفر بن محمد عن جابر بن عبد اللہ قال: صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المغرب والعشاء بجمع بأذان واحد وإقامة ولم یسبح بینہما“ دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص ۳۵) لیکن یہ روایت غریب ہے کما قال الزیلعی۔

صاحب ہدایہ نے ایک وجہ تفریق یہ ذکر کی ہے ”لأن العشاء فی وقتہ فلا یغزى بالإقامة إعلامًا بخلاف العصر بعرفة لأنه مقدم علی وقتہ فأثر ذہا الزیادة الإعلام“ ہدایہ (ج ۱ ص ۱۲) باب الإحرام واضح رہے کہ امام زفرؒ مزدلفہ میں بھی جمع بأذان و اقامتین ہی کے قائل ہیں، صاحب ہدایہؒ نے ان کا یہی مسلک نقل کیا ہے (ہدایہ ج ۱ ص ۱۲) گویا امام زفرؒ کا مسلک حضرت جابرؓ کی مسلم والی روایت کے مطابق ہے، جمع بمزدلفہ کو جن بعرفہ پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے، امام طحاویؒ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے۔ دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۴۹) کتاب مناسک الحج، باب الجمع بین الصلواتین بجمع کیف ہو؟ شیخ ابن ہمامؒ کی رائے بھی یہی ہے، دیکھئے فتح القدر (ج ۲ ص ۱) باب الإحرام۔ علامہ عبدالحی لکھنویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے دیکھئے حاشیہ ہدایہ (ج ۱ ص ۱۲، رقم ۵) ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۲۔ چنانچہ علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں ”وبالجملة الأحادیث الصحاح والآثار الصحاح متعارضة والقصة واحدة وتستفاد منها صورة ستة وإلى كل ذهب ذاهب ورجع كل فریق ما یحتمل لدیہم من (باقی حاشیہ ص ۱۲ صفحہ پر)

کو چھوڑ کر حضرت ابن مسعودؓ اور اہل کوفہ کی روایت پر عمل کیا ہے اور حنفیہ نے حضرت ابن مسعودؓ اور اہل کوفہ کی روایت کو چھوڑ کر اہل مدینہ (حضرت جابرؓ اور حضرت ابن عمرؓ وغیرہ) کی روایات پر عمل کیا ہے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ حضرات ائمہ مجتہدین اپنے شہری تعامل سے متاثر ہونے کے بجائے شرعی دلائل پر غور و فکر کر کے اپنے فہم و اجتہاد کے مطابق عمل فرماتے تھے خواہ ان کا اجتہاد اپنے اہل شہر کے تعامل کے خلاف ہو جائے۔

جہاں تک حضرت ابن مسعودؓ کے اثر کا تعلق ہے حنفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ صحیح بخاری کی تصریح کے مطابق انہوں نے مغرب کی نماز پڑھ کر کھانا کھایا، بعد میں عشاء کی نماز پڑھی اور فصل کی صورت میں حنفیہ بھی اقامتین کے قائل ہیں، النبیہ دو مرتبہ اذان کے قائل نہیں اور اذانین کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ ساتھی منتشر ہو گئے ہوں گے ان کو جمع کرنے کے لئے دوبارہ اذان دیدی۔ واللہ اعلم

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بحث دقیق و تفکیک عمیق حدیثاً و فقہاً، روایۃ و درایۃ، و لکل وجهۃ ہو مولیہا، واللہ المستعان، دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۲۵۴) باب ما جاء أن عرفۃ کلہا موقف۔ بالمخصوص حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں شدید اضطراب ہے کما ذکر العینی فی العمدۃ (ج ۱ ص ۱۰) باب من جمع بینہما ولم یطلوع۔

روایات و آثار مختلفہ کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۴۹ تا ۳۵۰) باب الجمع بین

الصلاتین مجمع کیف ہو۔ و مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۳ و ۲۹۴) کتاب الحج، باب من

قال لا یجزیہ الاذان بجمع وحدۃ او یؤذن او یتیم ۱۲

۱۳ یعنی تعداد اذان و اقامت للجمع بین الصلوٰتین بمزدلفۃ کا مسئلہ ۱۲

(حاشیہ صفحہ ھذا)

۱۴ "بحمد اللہ فأتینا المزدلفۃ حین الاذان بالعمۃ أو قریباً من ذلک فأمر رجلاً أن یؤذن و أقام ثم صلی المغرب و صلی بعد ہار کعتین ثم دعا بعشائہ فتعشی ثم أمر فأذن و أقام۔ قال عمرو: ولا أعلم الشک إلا من زہیر۔ ثم صلی العشاء رکعتین الخ" صحیح بخاری (ج ۲ ص ۲۲۴) کتاب المناسک، باب من أذن و أقام لكل واحدة منهما ۱۲ مرتب

۱۵ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ کی روایات اصل تقریر اور حاشیہ میں گزر چکی ہیں، نیز حافظ زلیحی نے معجم طبرانی کے حوالہ سے حضرت ابوالیوب انصاریؓ کی روایت ذکر کی ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمع بین صلاة المغرب وصلاة العشاء بالمزدلفۃ بأذان واحد وإقامة واحدة" نصب الراية (ج ۳ ص ۲۹) ۱۲ ۱۳ تفصیل کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۳۴۹) باب الجمع بین الصلاتین بجمع کیف ہو؟ اور عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۵) باب من اذن و أقام لكل واحدة منهما۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب ماجاء من أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحج

عن عبد الرحمن بن يعمر أن ناساً من أهل نجد أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم

وهو بعرفة فسألوه، فأمر منادياً فنادى: الحج عرفة، من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج " اس حدیث کی بنا پر امام ابو سنیفہ، سفیان ثوری اور امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ وقوف عرفات کا وقت تو ذی الحجہ کے زوال سے دس دن ذی الحجہ کے طلوع فجر تک ہے، اس دوران جس وقت بھی آدمی عرفات پہنچ جائے، البتہ رات کا کچھ حصہ عرفات میں گزارنا ضروری ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص غروب آفتاب سے پہلے عرفات سے روانہ ہو جائے تو اس پر دم راجب ہو گا اس کے برخلاف دن کا کچھ حصہ عرفات میں گزارنا اس درجہ میں ضروری نہیں چنانچہ اگر کوئی شخص غروب سے بعد عرفات پہنچے تو اس پر دم نہیں

امام مالک کے نزدیک نویں تاریخ کا دن سبیلۃ النحر کے تابع ہے اور ان کے نزدیک سبیلۃ النحر کے کسی حصہ میں وقوف عرفہ ضروری ہے لہذا اگر کسی شخص نے نویں تاریخ کے دن میں وقوف عرفہ کیا اور غروب آفتاب سے پہلے عرفات سے نکل گیا اور لوٹ کر نہ آیا تو اس کا حج فوت ہو گیا جس کی اس کے ذمہ میں قضا ضروری ہے، البتہ اگر کسی شخص نے نویں تاریخ کے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

علامہ عثمانی مژدلع میں جمع باذانین والی روایت کے بارے میں لکھتے ہیں: "وأما جمعة ماذانین في صورة الفصل فلعل ذلك لم يثبت عنه وقد رواه زهير بالشك كما يدل عليه سياق البخاري، وأخرج البیهقي من طريق عبد الرحمن بن عمرو عن زهير بالشك وقال فيه: ثم أمر قال زهير: أرى فأذن وأقام، دیکھئے اعلام السن (ج ۱۰ ص ۱۲۷) باب إذا جمع بين المغرب والعشاء بمزدلفة لفصل ۱۲ مرتب عن

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۔ الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۲۵۵) كتاب مناسك الحج، نہیں الوقوف بعرفة۔ وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۶۱)، كتاب المناسك، باب من لم يدرك عرفة ۱۲ م ۳۔ ابتدائے وقت کا زوال سے ہونا حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت سے ثابت ہے "عن سعيد بن حسان عن ابن عمر قال: لما أن قتل الحجاج ابن الزبير أرسل إلى ابن عمر أية ساعة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يروح في هذا اليوم قال إذا كان ذلك رُحنا، فلما أراد ابن عمر أن يروح قال: قالوا: لم تروغ الشمس، قال: أراغت؟ قالوا: لم تروغ، قال: فلما قالوا: قد راغت ارتحل، سنن أبي داود (ج ۲ ص ۲۶۱) باب الراح إلى عرفة۔ اور سبیلۃ النحر کا اس میں داخل ہونا حدیث باب سے ثابت ہے ۱۲ مرتب

دن میں وقوفِ عرفہ نہ کیا اور لیلیۃ النحر کے کسی حصہ میں وقوفِ عرفہ کر لیا تو اس کا حج ہو گیا اگرچہ دن میں وقوفِ عرفہ کو ترک کرنے کی وجہ سے اس پر دم واجب ہے۔

امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک وقوفِ عرفہ کا وقت نویں تاریخ کی صبح صادق سے دسویں تاریخ کی صبح صادق ہے اور اس کے کسی بھی حصہ میں وقوفِ عرفہ کر لیا تو درست ہے۔

باب ما جافی تقدیم الضعفة من جمع بلیل

عن ابن عباسؓ قال: بعثني رسول الله ﷺ في ثقل من جمع بليل "ترجمة الباب میں "ضعفة" سے مراد عورتیں، بچے، کمزور بوڑھے اور مریض ہیں، اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ضعف کے صبح صادق ہونے سے پہلے مزدلفہ سے منیٰ روانہ ہونے میں کوئی عرج نہیں۔

ترجمة الباب کے ساتھ حدیث کی مناسبت ظاہر ہے اس لئے کہ وہ حجة الوداع کے موقع پر ان جملہ ضعفاء میں سے تھے جن کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رات ہی کو مزدلفہ سے منیٰ روانہ کر دیا تھا۔

۱۔ حدیث بابی امام مالکؒ کے مسلک پر بھی استدلال کیا جاسکتا ہے لیکن عروہ بن مضرس طائی شکی روایت ان کے خلاف حجت ہے وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل فرماتے ہیں "من أدرك معنا هذه الصلاة وأتى عرفات قبل ذلك ليلاً أو نهاراً فقد تم حجه وقضى نفيه" سنن أبي داود (ج ۱ ص ۲۶۹) باب من لم يدرك عرفة ۱۲ مرتب

۲۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰ ص) باب الوقوف بعرفة ۱۲ م

۳۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۴۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحيحه (ج ۱ ص ۲۲) باب من قدم من ضعفة أهله بليل الخ۔

و مسلم فی صحيحه (ج ۱ ص ۴) باب استحب أن تقدم الضعفة من النساء وغيرهن الخ۔ والنسائي

فستنه (ج ۲ ص ۲) تقدم النساء بالصبيان إلى منازلهم۔ وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۶۵) باب التحيل

من جمع۔ وابن ماجه في سننه (ص ۱۱) باب من تقدم من جمع لرمي الجمار ۱۲ م

۵۔ بفتحين، متابع المسافر وما يحمله على روايته۔ مجتبه بحار الأنوار (ج ۱ ص ۲۹) بحوالہ نہایہ ۱۲ م

۶۔ كما قال العيني في العمدة (ج ۱ ص ۱۰) باب من تقدم من ضعفة أهله ۱۲ م

۷۔ اس لئے کہ حجة الوداع کے موقع پر حضرت ابن عباسؓ عمر کے اعتبار سے چھوٹے تھے اور اس وقت (باقی مائیکے صفحہ پر)

یہاں دو چیزیں ہیں، (۱) مبیت مزدلفہ (یعنی مزدلفہ میں دس ذی الحجہ کی رات گزارنا) (۲) وقوف مزدلفہ (یعنی دس ذی الحجہ کی طلوع صبح صادق سے طلوع شمس کے درمیانی وقت میں مزدلفہ میں ٹھہرنا)۔

”وقوف مزدلفہ“ جمہور کے ہاں حج تو نہیں البتہ اس کے چھوڑنے پر دم واجب ہے، امام مجاہد، امام قتادہ، امام زہری، سفیان ثوری، امام احمد، امام اسحاق اور ابو ثور رحمہم اللہ کا یہی قول ہے، اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے کہ بلا عذر ”وقوف مزدلفہ“ چھوڑنے پر دم واجب ہے، تاہم امام علقمہ اور ابراہیم نخعی رحمہما اللہ کے ہاں یہ رکن حج ہے اور اس کے چھوٹ جانے سے حج ہی فوت ہو جائے گا۔

اور ”مبیت مزدلفہ“ احناف کے ہاں ”سنت مؤکدہ“ ہے، اس کے ترک پر دم واجب نہیں اور امام شافعی، قتادہ، زہری اور عطاء رحمہم اللہ کے ہاں اس کے چھوڑنے سے دم لازم ہے، جبکہ مقلد، شافعی اور نخعی رحمہم اللہ کے ہاں یہ رکن ہے اور اس کے چھوٹ جانے سے حج ہی فوت ہو جائے گا۔ (مسئلہ کی تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے: تکمیل فتح الملہم ۱۵۹/۶-۱۵۸، کتاب الحج، باب استحباب تقدیم المصعفتہ الخ مطبوعہ دار النظم، دمشق)۔

امام مالک کے نزدیک مبیت مزدلفہ سنت ہے، امام شافعی کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے، امام مالک سے یہ بھی منقول ہے کہ نزول بالمزدلفہ واجب ہے، اور مبیت بالمزدلفہ اور وقوف مع الامام بالمزدلفہ دونوں سنت ہیں۔

اہل ظاہر کا مذہب یہ ہے کہ من لم یدرک مع الامام صلاة الصبح بالمزدلفہ بطل حجة بحلاف النساء والصبيان والضعفاء^(۱) واللہ اعلم

باب (۲) ﴿بلا ترجمہ﴾ (۳)

عن جابر قال . كان النبي صلى الله عليه وسلم يرمي يوم الحرة ضحى^(۴)، يوم آخر میں حمرۃ عقبہ کی رمی کے تین اوقات ہیں :

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) ان کی عمر تقریباً تیرہ (۱۳) سال تھی، تفصیل کے لئے دیکھئے یہ کتاب، ابن ابی شیبہ (ج: ۳، ص: ۳۳۲ وما بعد)۔

عبداللہ بن عباس البحر رقم ۵۱ من صفار الصحابة ۱۲ مرتب (۱) راجع لتفصيل المذاهب ولقوائد أخرى "العمدة" للعبی (ج: ۱۰، ص: ۱۶، ۱۷) باب من فطم ضعفة أهله بليل ۱۲ مرتب۔

(۲) شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

(۳) بند و پاک کے مطبوعہ نسخوں میں یہ باب اسی طرح بلا ترجمہ مذکور ہے، البتہ ارا حیا، التراث العربی یہ دوت کے مطبوعہ نسخہ میں اس باب کے ساتھ یہ ترجمہ مذکور "باب ماجاء فی رمی يوم الحرة ضحی"۔ (ج: ۳، ص: ۲۳۱، رقم الباب ۵۹) بتحقیق الشیخ

محمد فؤاد عبدالباقی۔ ۱۲ مرتب

(۴) الحدیث أخرجه أبو داود فی مسنده (ج: ۱، ص: ۲۷۱) باب فی رمی الحمار ۱۲

- ① وقتِ مسنون : طلوع شمس کے بعد زوالِ شمس سے پہلے۔
 ② وقتِ مباح : زوالِ شمس سے غروبِ شمس تک۔
 ③ وقتِ مکروہ : یوم النحر گزرنے کے بعد گیارہ ذی الحجہ کی رات۔

۱۔ واضح رہے کہ حنفیہ کے نزدیک یوم النحر میں طلوع شمس سے رمی کا وقتِ مسنون شروع ہوتا ہے (اس میں بھی افضل وہ وقت ہے جب سورج اچھی طرح چمکنے لگے چنانچہ حدیثِ باب میں ”صنعتی“ کے الفاظ بھی اس پر دال ہیں) جبکہ رمی کا وقتِ حجاز طلوعِ صبح صادق ہی سے شروع ہو جاتا ہے۔ شیخ ابن ہمام لکھتے ہیں: ”وفي النهاية نقلاً من مبسوط شيخ الاسلام أن ما بعد طلوع الفجر من يوم النحر وقت الجواز مع الإساءة، وما بعد طلوع الشمس إلى الزوال وقت مسنون، وما بعد الزوال إلى الغروب وقت الجواز بلا إساءة، والليل وقت الجواز مع الإساءة“ فتح القدير (ج ۲ ص ۱۸۶) تحت قول صاحب الهداية ”لما روى أن النبي عليه الصلاة والسلام رخص للرعاء أن يرموا ليلاً“

امام شافعیؒ کے نزدیک لیلۃ النحر کے نصف اخیر میں بھی رمی جائز ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک اگر نحر سے پہلے رمی کر لی تو اس کا اعادہ ضروری ہے۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۸۵ و ۸۶) باب من الجمار۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۲) باب من قدم ضعفة أهله بلیل۔

پچھلے باب میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ”أن النبي صلى الله عليه وسلم قدم ضعفة أهله وقال: لا ترموا الجمر حتى تطلع الشمس“ امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہے۔ جہاں تک صبح صادق کے بعد جوازِ رمی کا تعلق ہے طحاویؒ میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ثابت ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثه في الثقل وقال: لا ترموا الجمر حتى تصبحوا“ (ج ۱ ص ۲۵) باب وقت رمی جمرۃ العقبة الخ گویا اس روایت سے وقتِ جواز کا پتہ چلتا ہے اور پچھلے باب والی روایت سے وقتِ مسنون کا، صاحب ہدایہ نے حنفیہ کے مسلک پر اسی طرح استدلال کیا ہے، دیکھئے ہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۲ و ۲۵۳)

امام شافعیؒ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے: ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص للرعاء أن يرموا ليلاً“ ”عمر بن شعیب عن أبيه عن جدّه“ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص للرعاء أن يرموا بالليل وأية ساعة شاء وأمن النهار“ حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم“ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پھر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر کسی شخص نے یوم النحر میں حجرہ عقبہ کی رمی نہیں کی یہاں تک کہ رات ہو گئی تو وقت کے مکروہ ہونے کے باوجود اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ رات ہی کو رمی کرے اور اس پر دم نہیں۔ سفیان ثوریؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ رات کو رمی نہیں کر لگا اور اس کے اوپر دم ہے، اور اگر کسی شخص نے نہ یوم النحر میں رمی کی اور نہ ہی گیارہ تاریخ کی رات کو، یہاں تک کہ صبح ہو گئی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسے آدمی کے لئے ضروری ہے کہ وہ رمی بھی کرے اور دم بھی دے، جبکہ امام ابو یوسفؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک جب رات کو رمی کرنے کی اجازت نہیں تو دن میں بطریق اولیٰ رمی نہیں کر لگا بلکہ دم ہی دیگا۔

وَأَمَّا بَعْدُ ذَلِكَ فَبَعْدُ زَوَالِ الشَّمْسِ "یوم النحر کے بعد کے ایام کی رمی بالاتفاق زوال شمس کے بعد ہے، البتہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تیرھویں تاریخ کی رمی زوال سے پہلے بھی استحساناً درست ہے، لہذا ان کے نزدیک اگر کسی شخص نے گیارہویں اور بارھویں تاریخ کی رمی زوال سے پہلے کر لی تو اس کا اعادہ ضروری ہے، البتہ تیرھویں تاریخ کو زوال سے پہلے رمی کرنے کی صورت میں اعادہ نہیں۔

حضرت عطاء اور طاؤسؒ کا مسلک یہ ہے کہ گیارہ بارہ اور تیرہ تینوں تاریخوں میں رمی قبل الزوال درست ہے اور کسی بھی دن اعادہ نہیں۔

پھر اس پر امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ کا اتفاق ہے کہ ایام تشریق کے ختم ہونے کے بعد رمی نہیں لہذا اگر کسی شخص نے ایام تشریق میں رمی نہیں کی اور

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

رخص لرعاء الجبل أن يرموا بالليل۔

لیکن یہ تمام روایات ضعیف ہیں، ان کے حوالہ اور ان کے رواۃ پر بحث کے لئے دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۳ ص ۸۵۳)، الدرر

(ج ۲ ص ۱۲۱) رقم ۲۴۲، اور مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۱۱) باب رمی الرعاء باللیل۔ اس کے علاوہ ان روایات میں یہ بھی اسکاں ہے کہ یہ لیلۃ النحر سے متعلق نہ ہوں بلکہ اگلی آنے والی راتوں سے متعلق ہوں، کما قال صاحب الہدایۃ، اور اگر بالفرض لیلۃ النحر ہی سے متعلق ہوں تب بھی یہ حکم رعاء کے ساتھ خاص ہوگا، اور دوسروں کو ان پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا "لأن ثبت الرمي بخلاف القياس" دیکھئے ہدایۃ وحاشیہ ہدایۃ (ج ۱ ص ۱۵۳) ۱۲ مرتبہ عنی عند (حاشیہ صفحہ ۱۵۳)

۱۔ البتہ امام ابوحنیفہؒ سے حسن بن زیاد کی ایک ضعیف روایت یہ ہے کہ زوال سے پہلے بھی رمی جائز ہے (کما فی فتح القدیر والعنایۃ - ج ۲ ص ۱۵۳)۔ لیکن یہ ضعیف روایت مفتی پر نہیں، لہذا اس میں تساہل نہ برتنا چاہیئے از استاذ محترم دام اقبالہم

تیرہویں تاریخ کا سورج بھی غروب ہو گیا تو رمی فوت ہو گئی اب اس کا اعادہ نہیں بلکہ دم دینا واجب ہے۔

بَاب مَا جَاءَ أَنَّ الْإِفَاضَةَ مِنْ جَمْعٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ

عَنْ أَبِي اسْحَقَ قَالَ: سَمِعْتُ عَمْرَو بْنَ مَيْمُونٍ يُحَدِّثُ يَقُولُ: كُنَّا وَقُوفًا بِجَمْعٍ

فَقَالَ عَمْرُو بْنُ الْخَطَّابِ: إِنَّ الْمُشْرِكِينَ كَانُوا لَا يَفِيضُونَ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ، وَكَانُوا يَقُولُونَ: أَشْرُقَ ثَبِيرٌ، وَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَالَفَهُمْ، فَأَفَاضَ عَمْرُو بْنُ طُلُوعِ الشَّمْسِ، يَعْنِي أَهْلَ جَاهِلِيَّةِ طُلُوعِ شَمْسٍ كَے انظار میں بیٹھے رہتے تھے اور چونکہ طلوع آفتاب کی علامت یہ تھی کہ ثبیر نامی پہاڑ چمکنے لگتا تھا اس لئے وہ کہتے تھے "أَشْرُقَ ثَبِيرٌ" یعنی اے جبل ثبیر! چمک اٹھ، اور سنن ابن ماجہ میں یہ الفاظ مروی ہیں "أَشْرُقَ ثَبِيرٌ، كَيْمَا نَغِيرُ" اے جبل ثبیر! چمک اٹھ تاکہ ہم یلغار کریں یعنی منیٰ کو روانہ ہو جائیں۔

جمہور یعنی امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ کے نزدیک مزدلفہ سے اسفار کے بعد طلوع شمس سے پہلے روانہ ہونا چاہئے البتہ امام مالکؒ کے نزدیک اسفار سے بھی پہلے روانگی مستحب ہے۔

طلوع شمس سے پہلے روانہ ہونا تو حدیث باب سے ثابت ہے اور اسفار حضرت جابرؓ کی حدیث طویل کے اس جملہ سے "فَلَمْ يَزَلْ وَاقِفًا حَتَّى أُسْفَرَ جَدًّا" جو امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے۔
وَاللَّهُ أَعْلَمُ

۱۔ اس باب سے متعلقہ تمام تفصیل عمدة القاری سے ماخوذ ہے، دیکھئے (ج ۱۰ ص ۸۹ و ۸۹۰) باب رَمَى الْجَبَلِ ۲۱۲

۲۔ الحدیث أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ فِي صَحِيحِهِ (ج ۱ ص ۲۲۸) بَابُ مَتَى يَدْفَعُ مِنْ جَمْعٍ - وَالنَّسَائِيُّ فِي سُنَنِهِ (ج ۲ ص ۲۷۷) وَقْتُ الْإِفَاضَةِ مِنْ جَمْعٍ ۱۲ م

۳۔ بَفَتْحِ الثَّلَاثَةِ وَكَسْرِ الْبَاءِ الْمَوْحَدَةِ وَسُكُونِ الْيَاءِ آخِرِ الْحُرُوفِ فِي آخِرِهِ رَاءٌ، جَبَلٌ بِالْمُزْدَلَفَةِ عَلَى بَسَارِ الذَّاهِبِ إِلَى مَنَى، وَقِيلَ: هُوَ أَكْثَرُ جِبَالِ مَكَّةَ بِاسْمِ رَجُلٍ مِنْ هَذِيلَ اسْمُهُ ثَبِيرٌ. وَهَنَاكَ جِبَالٌ أُخْرَى اسْمُ كُلِّ مِنْهَا ثَبِيرٌ، كَذَا فِي مَوَارِفِ السُّنَنِ (ج ۶ ص ۷۷۷) ۱۲ م

۴۔ (ص ۷۷۷) بَابُ الْوُقُوفِ بِجَمْعٍ ۱۲ م

۵۔ كَذَا فِي الْمَوَارِفِ (ج ۶ ص ۷۷۷) ۱۲ م

۶۔ صَحِيحُ مُسْلِمَ (ج ۱ ص ۷۷۷) بَابُ حُجَّةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ۱۲ م

باب کیف ترمی الجمار

عن عبد الرحمن بن يزيد قال: لما أتى عبد الله جرة العقبة استبطن الوادي واستقبل القبلة وجعل يرمي الجمرة على حاجبه الأيمن، ثم رمى بسبع حصيات، يصترع كل حصاة، ثم قال: والله الذي لا إله إلا هو! من ههنا رمى الذي أنزلت عليه سورة البقرة " اس پر اتفاق ہے کہ تمام جمرات کی رمی کسی بھی جانب سے کسی بھی کیفیت کے ساتھ کی جاسکتی ہے، پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ جمرہ اولیٰ اور جمرہ وسطیٰ کی رمی کے وقت استقبال قبلہ مستحب ہے، حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی حدیث باب میں جمرہ عقبہ کی رمی میں بھی استقبال قبلہ کا ذکر ہے، لیکن صحیحین میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے اسی واقعہ میں "جعل البيت عن يساره ومضى عن يمينه" کے الفاظ مذکور ہیں، چنانچہ جہور کا مسلک صحیحین ہی کی روایت کے مطابق ہے کہ جمرہ کبریٰ کی رمی کے وقت جمرہ کا استقبال کرتے ہوئے اس ہیئت سے کھڑا ہونا چاہئے کہ بیت اللہ بائیں جانب ہو اور منیٰ دائیں جانب۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اسے اگرچہ امام ترمذیؒ نے "حسن صحیح" کہا ہے لیکن حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں صحیحین ہی کی روایت کو صحیح قرار دیا ہے اور ترمذیؒ کی روایت کے بارے میں وہ فرماتے ہیں "وهذا شاذ، في إسناده المسعودي وقد اختلط" واللہ اعلم۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

۱۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۲۔ الحديث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۲۸۹ و ۲۹۰) باب من أين ترمي جرة العقبة ۲۱۲
۳۔ دیکھئے صحیح بخاری (۱۵/۲۳۵) باب رمي الجمار بسبع حصيات، و باب من رمي جرة العقبة وجعل البيت عن يساره۔ اور صحیح مسلم (۱۹/۴۱۹) باب من رمي جرة العقبة من بطن الوادي وتكون مكة عن يساره ۲۱۲

۴۔ فتح الباری (۳/۳۷۷) باب يكبر مع كل حصاة ۲۱۲

۵۔ هو عبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة بن مسعود الكوفي، مسعودي، صدوق، اختلط قبل موته، وصابطه أن من سمع منه يفتد أو يفعد الاختلاط، "من السابعة" تقريب التهذيب (ج ۱ ص ۴۸)، رقم ۱۲ (۱)

۶۔ شرح باب متعلقہ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۶۶ و ۴۶۷) ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی إشعار البدن

عن ابن عباس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قلّد نعلین وأشعر
الهدی فی الشقّ الأيمن بذی الحلیفة وأماط عنه الدم «تقلید بالاتفاق سنت^۱»
اور قلادہ ڈالنے سے مقصود یہ ہے کہ لوگ سمجھ جائیں کہ یہ ہدی حرم ہے اس کا دستور زمانہ جاہلیت سے
چلا آتا تھا، کیونکہ اہل عرب میں ویسے تو قتل و غارتگری کا بازار گرم رہتا تھا لیکن جس جانور کے بارے
میں یہ معلوم ہو جائے کہ یہ ہدی حرم ہے اس کو ڈاکو بھی نہیں لوٹتے تھے۔

اسی علامت کا دوسرا طریقہ إشعار تھا جس کی سورت یہ ہے کہ اونٹ کی داہنی کروٹ
میں نیزے سے ایک زخم لگا دیا جاتا ہے، یہ طریقہ حدیث باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے

۱۔ الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۰۷) باب إشعار البدن وتقلید عند الإحرام
وَأَبُو دَاوُدَ فِي سُنَنِهِ (ج ۱ ص ۲۴۳) باب الإشعار ۱۲ م

کہ علامہ عینی فرماتے ہیں: «وهو سنة بالإجماع وهو تعليق لفل أو جلد ليكون علامة الهدى»
وقال أصحابنا: لو قلّد بعروة مزادة أو لحى شجرة أو شبه ذلك جاز لحصول العلامة،
وذهب الشافعي والثوري إلى أنها تقلّد بنعلين، وهو قول ابن عمر، وقال الزهري
ومالك: يجرى واحدة، وعن الثوري: يجرى ضم القربة، ونعلان أفضل لمن
وجدها «عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۷) باب من أشعر وقلّد بذی الحلیفة ثم أحرم ۱۲ مرتب

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے حاشیہ نصب الراية (ج ۳ ص ۳۰۰ باب التمتع) بحوالہ شرح توربشتی علی المصاح
تقلید اور اشعار میں ایک حکمت یہ بھی ہے کہ بعض اوقات ہدی راستہ میں ہلاک ہونے لگتی ہے تو اس کو
نخر کر دیا جاتا ہے، ایسی سورت میں اگر اس پر کوئی علامت ہوگی تو مساکین اس کو پہچان لیں گے اور اس کا
گوشت استعمال کریں گے، اس کے علاوہ ایسے بدنہ وغیرہ کو پہچاننے کے بعد وہ اگر اس کا گوشت لینا
چاہیں گے تو اس کے پیچھے پیچھے نخر تک آکر گوشت حاصل کر سکیں گے، تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۷)
ص ۱۰۷) باب من أشعر وقلّد الخ ۱۲ م

۴۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: «قالوا: والأشبه هو الأيسر لأن النبي صلى الله عليه وسلم طعن في جانب
اليسر مقصوداً وفي جانب الأيمن اتفاقاً» تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدير اور غناية (ج ۲ ص ۲۰۰) باب التمتع ۱۳ مرتب

ثابت ہے چنانچہ اشعارِ جہور کے نزدیک سنت ہے۔

البتہ امام ابو حنیفہ کی طرف یہ منسوب ہے کہ انہوں نے اشعار کو مکروہ کہا ہے، اسی بنا پر اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ پر بہت تشنیع کی گئی ہے۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کی طرف اس قول کی نسبت مشکوک ہے۔ چنانچہ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ نہ اصل اشعار کو مکروہ کہتے ہیں اور نہ اس کے سنت ہونے کا انکار کرتے ہیں البتہ اس نسبت کی حقیقت یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے زمانہ میں لوگ اشعار کرنے میں بہت زیادہ مبالغہ کرنے لگے تھے اور اشعار میں کھال کے ساتھ ساتھ گوشت بھی کاٹ ڈالتے تھے اور گہرے زخم لگاتے تھے جس سے جانوروں کو ناقابلِ برداشت تکلیف ہوتی تھی اور اس جانور کے مرنے کا خطرہ ہوتا تھا اس لئے انہوں نے سد اللہاب اشعار سے روکا، فَإِنَّ النَّاسَ لَا يَرَاعُونَ الْحَدَّ فِي ذَلِكَ، وَرَنَ انْكَارُ مَقْصُودِ نَفْسِ اشعار سے روکنا نہ تھا بلکہ مبالغہ فی الاشعار سے روکنا تھا۔

۱۵ حاشیہ نصب الراية (ج ۳ ص ۱۱)

پھر اشعار کے بارے میں بحث ہے کہ یہ اہل کے ساتھ مختص ہے یا نہیں؟ حضرت سعید بن جبیر کے نزدیک یہ اہل کے ساتھ مخصوص ہے، چنانچہ ان کے نزدیک غنم و بقرہ کسی کا بھی اشعار نہیں، شعبی اور ابو ثور کے نزدیک بقرہ کی جہاں تقلید درست ہے وہاں اشعار بھی درست ہے، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ کے بارے میں بھی منقول ہے کہ وہ بقرہ کے کولہن میں اشعار کرتے تھے، امام مالکؒ کے نزدیک وہ بقرہ جس کا کولہن ہو اس کا اشعار کیا جائے گا اور جس کا کولہن نہ ہو اس کا اشعار نہیں کیا جائے گا۔ مختصر یہ کہ، اہل کے اشعار اور غنم کے عدم اشعار پر اتفاق ہے جبکہ بقرہ کے بارے میں اختلاف ہے۔ دیکھیے عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۳۳) باب من اشعر وقلد الخ ۱۲ مرتب

۱۶ چنانچہ صاحب ہدایہ مختصر الفتاویٰ کی اس عبارت "ولا يشعر عند أبي حنيفة" کے تحت لکھتے ہیں: "ویکوہ" ہدایہ (ج ۱ ص ۲۱) باب التمتع ۱۲ مرتب

۱۷ علامہ عینی لکھتے ہیں: "وقال ابن حزم في المحلى: قال أبو حنيفة: أكره الإشعار، وهو مثله" وقال: (أى ابن حزم) هذه طامة من طوائف العالم أن يكون مثله شيء فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو كل عقل يتعقب حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويلزمه أن تكون الجماعة وفق العرق مثله، فيمنع من ذلك، وهذه قوله لا فعله لأبي حنيفة فيها متقدم من السلف ولا موافق من فقهاء عصره إلا من ابتلاه الله تعالى بتقليده" عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۲۵) باب من اشعر وقلد الخ ۱۲ مرتب

۱۸ تفصیل کے لئے دیکھیے عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۲۵) باب من اشعر وقلد الخ۔ از فتح الباری (ج ۳ ص ۲۳) باب اشعار البدن ۱۲ مرتب

حقیقت یہ ہے کہ امام طحاویؒ ہی کی بات رائج ہے اور وہ اعلم الناس بمذہب ابی حنیفہ ہیں اس کے علاوہ اگر امام ابو حنیفہؒ سے اس قسم کا کوئی قول مروی ہے تو اس کا ایک مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ اشعار کے مقابلہ میں تقلید بنی افضل ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنے بدلوں کا سوق فرمایا ہے ان میں سے صرف ایک کا آپ نے اشعار فرمایا تھا باقی سب میں تقلید کی صورت پر عمل کیا تھا۔

اور اگر بالفرض یہ ثابت بھی ہو جائے کہ امام صاحب نفس اشعار کو مکروہ سمجھتے تھے تب بھی یہ ان کا اجتہاد ہے جو رائے پر نہیں بلکہ احادیث النہی عن المثلۃ اور احادیث النہی عن تعذیب الحيوان پر مبنی ہے، گویا وہ احادیث اشعار کو ان سے منسوخ مانتے ہیں اور اس قسم کے اجتہادات ہر مجتہد کے ہاں

۱۔ چنانچہ علامہ مینیؒ اس مقام پر امام طحاویؒ کے بارے میں لکھتے ہیں: «هو أعلم الناس بمذاهب الفقهاء ولا سيما بمذهب أبي حنيفة» عمدہ (ج ۱۰ ص ۳۵) باب من أشعروا قلد الخ۔

نیز حافظ ابن حجرؒ بھی لکھتے ہیں: «ويتعين الرجوع إلى ما قال الطحاوي، فإنه أعلم من غيره بأقوال أصحابه» فتح الباری (ج ۳ ص ۲۳۵) باب اشعار البدن

علامہ مینیؒ اور حافظ ابن حجرؒ ثقی رحمہما اللہ کے امام طحاویؒ کی بات کو ترجیح دینے کے بعد صاحب تحفۃ الاحوذی کی اس بات میں کوئی وزن نہیں رہتا کہ «وأما العذر الذي ذكره الطحاوي وغيره فهو عندى بارد» دیکھئے (ج ۲ ص ۱۲) باب ما جاء في اشعار البدن (بالخصوص جبکہ ان کی بات بلا دلیل بھی ہے ۱۲ مرتب معنی عنہ

۲۔ کذا قال الحافظ الإمام فضل الله التوربشتي الحنفى في شرحه على المصابيح. انظر للتفصيل حاشية نصب الرأية (ج ۳ ص ۳۵) باب التمتع ۱۲ مرتب

۳۔ دونوں قسم کی احادیث کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ ص ۸۲۹ و ۸۳۰) کتاب الذبائح والصيد والتسمية، باب ما يكره من المثلۃ والمصبورة والهجمة — اور سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۳۹) کتاب الضحایا، باب فی المبالغة فی الذبح، اور نصب الرأية (ج ۳ ص ۱۳۰ تا ۱۳۱) باب التمتع ۱۲ مرتب

۴۔ لیکن سلامہ سیوطیؒ «الروض الألف» میں لکھتے ہیں: «النهي عن المثلۃ كان بإثر غزوة أحد، فحديث الإشعار في حجة الوداع، فكيف يكون الناس منقادا على المنسوخ؟» لہذا رائج یہ ہے کہ احادیث اشعار احادیث نہی عن المثلۃ کے ساتھ معارض ہیں، و إذا وقع التعارض فالترجيح للعموم، علامہ زطلیؒ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے

نصب الرأية (ج ۳ ص ۱۱) ۱۲ مرتب معنی عنہ

ملتے ہیں اور محض ان کی وجہ سے کسی مجتہد کو موجب طعن نہیں بنایا جاسکتا۔

واضح رہے کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے ایسی روایات مروی ہیں جن سے تخمیر بین الاشعار و ترکہ کا پتہ چلتا ہے، گویا ان دونوں حضرات کے نزدیک اشعار نہ سنت ہے اور نہ ہی مستحب بلکہ مباح ہے جس سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ان کے قریب قریب ہے۔

قال (أبو عیسیٰ) سمعت یوسف بن عیسیٰ یقول : سمعت وکیعاً یقول حین روی

هذا الحدیث فقال : لا تنظروا إلى قول أهل الرأي في هذا، فإن الإشعار سنة وقولهم بدعة

قال سمعت أبا السائب یقول : كنا عند وکیع، فقال لرجل عنده من ينظر في الرأي : أشعر رسول

الله صلى الله عليه وسلم، ویقول أبو حنیفة : هو مثله، قال الرجل : فإنه قد روی عن إبراهيم

النخعی أنه قال : الإشعار مثله، قال : فرأيت وکیعاً غضب غضباً شديداً وقال : أقول لنت :

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتقول : قال إبراهيم ! ما أحقك بأن تحبس ثم لا تخرج

حتى تنزع عن قولك هذا " یہاں امام ترمذیؒ پر نقل کر رہے ہیں کہ حضرت وکیعؒ نے لہجہ الہیٰ

میں سے ایک آدمی کے سامنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اشعار کے کا ذکر کیا، اور ویقول ابوحنیفہ

هو مثله " کہہ کر امام ابوحنیفہؒ کے قول پر حیرت کا اظہار فرمایا اس پر اس آدمی نے کہا کہ ابراہیم

نخعیؒ سے بھی ایسا ہی منقول ہے، حضرت وکیعؒ نے یہ سنا تو سخت غیض و غضب اور ناراضگی کا اظہار

فرمایا، واضح رہے کہ سنن ترمذیؒ میں یہ واحد مقام ہے جہاں امام ابوحنیفہؒ کا صراحتاً تذکرہ آیا ہے۔

صاحب تحفۃ الاحوذی نے مذکورہ واقعہ کو بنیاد بنا کر کہا ہے کہ حضرت وکیعؒ امام ابوحنیفہؒ کے

مقلد نہیں تھے بلکہ ان سے شدید اختلاف رکھتے تھے۔

۱۔ حضرت عائشہؓ کی روایت اس طرح ہے "عن الأسود عن عائشة أنها أرسل إليها أشعر؟ - یعنی

البدنة - فقالت : إن شئت، إنما أشعر لتعلم أنها بدنة "

اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت اس طرح ہے "عن عطاء عن ابن عباس قال : إن شئت فأشعر الهدی

وإن شئت فلا أشعر"

دونوں روایات کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۴ ص ۱۶۱) فی الاشعار واجب هو أم لا؟ رقم الحدیث

۱۶۲ و ۱۶۱ (طبع : إدارة القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی ۵)

مذکورہ دونوں روایات کی سند جتہ ہے، لکھا قال العینی فی العدة (ج ۱ ص ۳۵۰) باب من أشعر وقلہ ۱۲ مرتب معنی عنہ

۱۷ چنانچہ وہ لکھتے ہیں : فأشعر وکیع بہلذین القولین علیہ وعلیٰ صحابہ انکاراً شدیداً ورد علیہ ردّاً بلیغاً، و

ظہر من ہذین القولین أن وکیعاً لم یکن حنیفاً مقلداً للإمام أبی حنیفة فإنه لو کان حنیفاً لم ینکر علیہ هذا الانکار

البتہ، فبطل قول صاحب العرف الشذی أن وکیعاً کان حنیفاً " تحفۃ الاحوذی (ج ۲ ص ۱۷۱) باب ما جاء فی اشعار البیہ ۱۲

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ذہبیؒ نے تذکرۃ الحفاظ میں، حافظ مزینؒ نے تہذیب کمال میں اور حافظ زبیدیؒ نے عقود الجواهر المنیفہ میں نقل کیا ہے کہ حضرت وکیعؒ امام ابو حنیفہؒ کے قول پر فتویٰ دیا کرتے تھے۔ اور ان کے شاگرد تھے لہذا جن حضرات نے ان کو حنفی قرار دیا ہے ان کا قول

۱۔ کما نقل الشيخ البنوری في معارف السنن (ج ۶ ص ۲۹۳) ۲۱۲

۲۔ (ج ۳ ص ۱۶۵) من اسمه وکیع، ترجمة وکیع بن الجراح (نسخة مصورة عن النسخة الخطية المحفوظة بدار الكتب المصرية) ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۱) في مقدمة المؤلف ۲۱۲

۴۔ نیز دیکھئے سیر اعلام النبلاء للذهبي (ج ۹ ص ۱۳۷) ترجمة وکیع بن الجراح رقم ۷۷۷۔ اور تہذیب التہذیب (ج ۱۱ ص ۱۲) ترجمة وکیع بن الجراح ۱۲ مرتب

۵۔ دیکھئے تاریخ بغداد (ج ۱۳ ص ۲۲) ترجمة النعمان بن ثابت رقم ۷۷۷۔ اور سیر اعلام النبلاء (ج ۶ ص ۲۹۳) ترجمة أبي حنيفة، رقم ۱۶۳

واضح رہے کہ صاحب تحفۃ الاحوذی یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ حافظ ذہبیؒ نے یحییٰ بن معینؒ کا وکیعؒ بن الجراح کے بارے میں یہ قول نقل کیا ہے، ”ما رأيت أفضل منه۔ یعنی من وکیع۔ يقوم الليل ويسر الصوم ويعتق يقول أبي حنيفة“ لیکن وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ”يعتق يقول أبي حنيفة“ کا قول اپنے عموم پر نہیں ہے بلکہ یہ خصوص پر محمول ہے، اور اس سے مراد یہ ہے کہ وکیع نبیذ قمر کے مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے قول پر فتویٰ دیتے تھے چنانچہ وہ نبیذ قمر کے جواز کے قائل تھے اور خود بھی پیتے تھے۔ اس سلسلہ میں علامہ مبارکپوریؒ کا استدلال حافظ ذہبیؒ کے اس قول سے ہے ”ما فيه (أى في وکیع) إلا شربه نبیذ الکوفین“ گو یا صرف اسی بات کی وجہ سے ان کے بارے میں ”يعتق يقول أبي حنيفة“ کہا گیا۔ دیکھئے تحفۃ الاحوذی (ج ۲ ص ۱۷۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ مبارک پوریؒ کی یہ تاویل بارہ اور تکلف محض ہے، ورنہ یحییٰ بن معینؒ کے کلام کا سیاق صاف بتلا رہا ہے کہ ”يعتق يقول أبي حنيفة“ اپنے عموم پر ہے، جہاں تک حافظ ذہبیؒ کے کلام سے استدلال کا تعلق ہے وہ بھی درست نہیں اس لئے کہ حافظ ذہبیؒ کا مقصود یحییٰ بن معینؒ کے کلام کی تفسیر کرنا نہیں ہے بلکہ مندرجہ بتلانا ہے کہ حضرت وکیعؒ میں دینی اعتبار سے کسی قسم کی کمزوری نہیں پائی جاتی تھی بجز اس کے کہ وہ شرب نبیذ قمر کے قائل تھے (اور یہ کمزوری بھی حافظ ذہبیؒ کے مسلک کے مطابق ہے نہ کہ حضرت وکیعؒ کے) اس کے علاوہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وکیع بن الجراح تو خود کوفی ہیں اور کوفین سب جواز نبیذ (باقی ماضیہ اگلے صفحہ پر)

بے بنیاد نہیں ہے، البتہ ایک عام آدمی کی تقلید میں اور ایک متبحر عالم کی تقلید میں فرق ہوتا ہے وہ یہ کہ متبحر عالم بعض اوقات اپنے دلائل کی بنا پر امام سے اختلاف بھی کرتا ہے لیکن یہ اختلاف اس امام سے اس کے منتسب ہونے پر اثر انداز نہیں ہوتا جیسا کہ امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے بہت سے مسائل میں اختلاف کیا ہے، اس کے باوجود سب انہیں حنفی کہتے ہیں۔
 رہا حضرت وکیعؒ کا اس مسئلہ میں غضبناک ہونا سو وہ غیظ امام ابو حنیفہؒ پر نہ تھا اور اس کی وجہ یہ تھی کہ اس شخص نے حدیث نبوی کے مقابلہ میں ابراہیم نخعیؒ کا قول اس طرح پیش کیا تھا کہ صورت حدیث کے ساتھ معارضہ کی پیدا ہو گئی تھی، اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کہ امام

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

کے قائل ہیں، اب اگر ”یفتی بقول ابی حنیفہ“ میں علامہ مبارک پوری کی خصوص کی تاویل اختیار کی جائے تو امام ابو حنیفہؒ کی کیا خصوصیت باقی رہ جائے گی؟ معلوم ہوا کہ ”یفتی بقول ابی حنیفہ“ میں عموم مراد ہے نہ کہ خصوص۔ ماخوذ از معارف السنن (ج ۶ ص ۲۹۳ و ۲۹۴) بزیادۃ و ایضاً۔

علامہ مبارک پوری لکھتے ہیں کہ ”یفتی بقول ابی حنیفہ“ میں اگر عموم بھی مراد لیا جائے تب بھی یحییٰ بن معین کا مقصود یہ ہے کہ وکیعؒ ہر اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق فتویٰ دیتے تھے جو حدیث کے مخالف نہیں ہوتا تھا والدلیل علی ذلك قوله المذکور ان فی الباب۔ تحفہ (ج ۲ ص ۲۷۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کلام سے اگر مقصود یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک بیشتر مسائل میں احادیث کے خلاف ہوتا ہے سو یہ دعویٰ بذیہ البطلان ہے اور اس کی مدلل تردید حنفیہ نے ہر مسئلہ کے تحت علیحدہ کر دی ہے اور ہم بھی اس بحث کو مقدمہ درس ترمذی میں اصولی طور پر ذکر کر چکے ہیں۔

اور اگر مقصود یہ ہے کہ بعض مسائل میں حنفیہ کا مسلک احادیث کے خلاف ہے سو یہ دعویٰ بھی غلط اور محل نظر ہے۔ بہر حال حضرت وکیع بن الجراحؒ کا حنفی المسلک ہونا قوی دلائل سے ثابت ہے، جہاں تک بعض مسائل میں ان کے امام ابو حنیفہؒ سے اختلاف کا تعلق ہے سو یہ ان کے حنفی ہونے کے منافی نہیں کما سیاق فی تقریر لاساتذہ الحرم حفظہ اللہ ۲ مرتب عنی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷ دیکھئے مزید تفصیل کے لئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۹۳ و ۲۹۴) ص ۱۲

ابو یوسفؒ کے سامنے ایک شخص نے حدیثِ دُبَّاءِ سنکر یہ کہا کہ مجھے تو دُبَّاءِ پسند نہیں، اس وقت امام ابو یوسفؒ نے اس آدمی پر شریکِ نفسہ اور ناراضگی کا اظہار فرمایا حالانکہ یہ فی نفسہ کوئی جرم نہیں تھا، لیکن چونکہ یہ بات اس نے حدیثِ سنکر کہی تھی اس لئے صورتِ معارضہ کی پیرا ہو گئی تھی اس لئے امام ابو یوسفؒ نے اس پر سختی کے ساتھ تنبیہ فرمائی، اس قسم کے معارضہِ صوریہ کے موقع پر سلف کی شدید ناراضگی کے کتبِ احادیث میں اور بھی متعدد واقعات موجود ہیں، بہر حال واقعہ مذکورہ فی الباب میں حضرت وکیع کی ناراضگی سے ان کے فیر حقیقی ہونے پر استدلال درست نہیں اور نہ ہی اس سے امام ابو حنیفہؒ کی کوئی تنقیص لازم آتی ہے۔ واللہ اعلم

۱۔ روایت اس طرح ہے ”من أنس بن مالك قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يعجبه الدُّبَّاءُ، فألقى بطعامه أودعى له، فجعلت أمتبعه فأضعه بين يديه لما أعلم أنه يحبه“ شامل ترمذی (ص ۱۳) باب ماجاء فی صفة إمام رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

اسی باب میں دُبَّاءِ سے متعلق حضرت انسؓ کی ایک اور روایت بھی مروی ہے۔ نیز سنن ترمذی میں بھی حضرت انسؓ ہی کی ایک اور روایت دُبَّاءِ سے متعلق مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۱۵) أبواب الأطلعة، باب ما جاء فی أكل الدُّبَّاءِ ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں: ”ونظيره ما وقع لأبي يوسف حين روى أنه عليه السلام كان يحب الدُّبَّاءَ، فقال رجل: أنا ما أحبه، فسئل السيف أبو يوسف وقال: حبة الإيمان وإلا لا تلتذوا“ مرعاة المفاتيح (ج ۳ ص ۶۱) باب الجماعة وفعلها، الفصل الثالث ۱۲ مرتب

۳۔ مثلاً سنن ترمذی میں حضرت ابن عمرؓ اور ان کے صاحبزادے کا واقعہ ”من مجاهد قال: كنا عند ابن عمر، فقال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ائذوا للنساء بالليل إلى المساجد، فقال ابنه: والله لا نأذن لهن، يتخذنه دغلاً (حيلة للفساد) فقال: فعل الله بك وفعل، أقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتقول: لا نأذن“ (ج ۱ ص ۱۱) باب في خروج النساء إلى المساجد۔ اور مسلم کی روایت میں اسی واقعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فأقبل عليه عبد الله فسبته سباً شديداً، ما سمعته سبته مثله قط، وقال: أخبرك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقول: والله لئمنعن“ (ج ۱ ص ۱۸۳) باب خروج النساء إلى المساجد۔ اور امام احمدؒ مجاہدؒ سے نقل کرتے ہیں ”فما كلفه عبد الله حتى مات“ كما نقل الحافظ في الفتح (ج ۲ ص ۲۸۹) باب خروج النساء إلى المساجد بالليل والخلس۔

اس قسم کے مزید واقعات کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۱۳۱ و ۱۳۲) باب ما جاء فی كراهية البول في المغتسل ۱۲ مرتب عن

باب ماجاء فی تقلید الغنم

عن عائشہؓ قالت: کنت أقتل قلائد هدی رسول الله صلى الله عليه وسلم
كلها غنماً شافعية اور حنابلہ کے نزدیک اونٹوں کی طرح بکریوں میں تقلید مشروع ہے لیکن حنفیہ اور
مالکیہ کے نزدیک تقلید اہل و بقر کے ساتھ مخصوص ہے اور غنم میں مشروع نہیں
شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں غنم کے لئے قتل قلائد کا ذکر ہے۔

حنفیہ و مالکیہ اول تو اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ اس روایت میں غنم کا ذکر اسود بن یزید کا

۱۵ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۳) کتاب المناسک، باب تقلید الغنم۔ و مسلم
فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۲۵) باب استحباب بعث الهدی إلى الحرم۔ والنسائی (ج ۲ ص ۲) تقلید الغنم۔
و أبوداؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۱۱) باب فی الإشعار۔ وابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۱۱) باب تقلید الغنم ۱۲ م
۱۳ اس روایت میں لفظ "كلها" کو منصوب اور مجرور دونوں طریقے سے پڑھ سکتے ہیں، منصوب پڑھنے کی صورت میں
یہ لفظ "قلائد" کی تاکید بنے گا اور مجرور پڑھنے کی صورت میں لفظ "هدی" کی۔ پھر لفظ "غنماً" سے حال
ہونے کی وجہ سے منصوب ہے لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ مضاف الیہ سے حال واقع ہونا جب درست ہوتا ہے جبکہ مضاف
کو مضاف کے مقام پر رکھنا درست ہو و ہونا مفقود۔

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن (ج ۶ ص ۵) میں اس کو تصرف رداۃ قرار دیا ہے اور ترمذی کی روایت
کے مقابلہ میں روایات بخاری کو ترجیح دی ہے جن میں یہی مضمون دوسرے طرز کے ساتھ بیان کیا گیا، مثلاً ایک روایت میں
یہ الفاظ مروی ہیں "کنت أقتل القلائد للنبي صلى الله عليه وسلم فيقلد الغنم" اور ایک روایت
میں یہ الفاظ ہیں "کنت أقتل قلائد الغنم للنبي صلى الله عليه وسلم" دونوں روایات کے لئے دیکھے صحیح بخاری
(ج ۱ ص ۲۳) باب تقلید الغنم۔

واضح رہے کہ بعض حضرات کے نزدیک اگر مضاف الیہ کو مضاف کی جگہ پر نہ بھی رکھا جاسکتا ہو تب بھی
اگر مضاف مضاف الیہ کے جز کی طرح ہو تو مضاف الیہ سے حال بنانا درست ہے اور "قلائد" چونکہ "هدی"
کے ساتھ متصل ہوتے ہیں اس اعتبار سے وہ ہدی کے جز کی طرح ہیں لہذا حدیث باب میں "غنماً" کو "هدی"
سے حال بنانا درست ہے۔

پھر بعض حضرات کے نزدیک مضاف الیہ سے بغیر کسی شرط کے حال بنانا درست ہے، ان حضرات کے
مسک پر تو کوئی اشکال ہی نہیں۔ کذا فی حاشیۃ جامع الاصول (ج ۳ ص ۲۲۱) فی الإشعار والتقلید تحت رقم الحدیث
(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تفرد ہے، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حج میں بکریاں لے جانا ثابت نہیں بلکہ اونٹ لے جانا ثابت ہے۔

دوسرے حضرت شاہ صاحبؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ قلابے بکریوں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

نقلًا عن شرح الترمذی لأبی الطیب ۱۲ مرتب عنہ

۱۳ تفصیل مذاہب کے لئے دیکھئے المغنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۱۰۷) فصل ویسن تقلید الہدی - وشرح

نوی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۲۵) باب استحباب بعث الہدی إلى الحرم ۱۲ مرتب

۱۴ جواب کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۰۷) باب تقلید الغنم ۱۲

(حاشیہ صفحہ ۱۷۵)

۱۵ جس کی توضیح یہ ہے کہ اس روایت کو حضرت عائشہؓ سے نقل کرنے والے متعدد حضرات تابعین ہیں، عروہ بن

الزبیر، عمرہ بنت عبد الرحمن، قاسم البقلاب، مسروق اور اسود۔ رحمہم اللہ۔ ان تمام حضرات میں سے صرف اسود ہی غنم

کا ذکر کرتے ہیں اور کسی بھی روایت میں غنم کا ذکر نہیں بلکہ "كنت أقتل قلاباً هدى رسول الله صلى الله

عليه وسلم" یا اس جیسے الفاظ مروی ہیں، تمام روایات کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۰۷) باب استحباب

بعث الہدی إلى الحرم ۱۲ مرتب

۱۶ علامہ عینیؒ نے عدم تقلید غنم کی دلیل یہ ذکر کی ہے "لأنها تضعف عن التقليد" یعنی بکری ایک کمزور جانور

ہے وہ قلابہ کی متحمل نہیں ہو سکتی۔ عمدہ (ج ۱ ص ۱۰۷) باب تقلید الغنم۔

ابن المنذر فرماتے ہیں: "ولم نجد لهم (أى للحنفية والمالكية) حجة إلا قول بعضهم أنها

تضعف عن التقليد وهي حجة ضعيفة، لأن المقصود من التقليد العلامة، وقد اتفقوا على أنها

لا تشعر لأنها تضعف عنه، فتقلد بما لا يضعفها" کذا نقل الحافظ الفخ (ج ۳ ص ۱۰۷) باب تقلید الغنم۔

اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ غنم میں علامت کے لئے نفس تقلید کافی ہے، خواہ صوف کے

چھوٹے سے ٹکڑے کے ذریعہ ہو، البتہ غنم چونکہ ایک کمزور جانور ہے، اس لئے اس کے حق میں تقلید نعلین پر عمل نہیں

کیا جائے گا، اور حنفیہ کے نزدیک بھی راجح یہی ہے کہ غنم میں نفس تقلید تو درست ہے تقلید نعلین نہیں کما سیاتی فی التقریر

صاحب بدائع نے عدم تقلید غنم پر ایک اور طریقہ سے استدلال کیا ہے وہ فرماتے ہیں: "والدلیل

على أن الغنم لا تقلد قوله تعالى: وَلَا الْهَدَى وَلَا الْفَلَاذِلُ" عطف القلاب على الہدی

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کے لئے تیار ہو رہے تھے تب بھی اس حدیث میں یہ تصریح نہیں ہے کہ تقلید سے مراد تقلیدِ بغلین ہے بلکہ ظاہر یہ ہے کہ بغلین کے بغیر محض اون کے قنادے ڈالنا ہی پیش نظر تھا اور عند الحنفیہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

”ثم لا يحرم“ حدیثِ باب کے یہ الفاظ اس پر دال ہیں کہ صرف تقلیدِ غنم سے آدمی محرم

(بقیہ، حاشیہ صفحہ گذشتہ)

والدطف يقتضى المغایرة فی الأصل، واسم الهدی يقع علی الغنم والإبل والبقر جمیعاً، فهذا يدل علی أن الهدی نوعان؛ ما یقلد وما لا یقلد، ثم الإبل والبقر یقلدان بالإجماع، متعین أن الغنم لا تقلد لیكون عطف القناد علی الهدی عطف الشئ علی غیره فیصح “بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص ۱۳۷) فصل وأما بیان ما یصیر به محرماً ۱۲ مرتب

۳ معارف السنن (ج ۶ ص ۵) ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ۱۷۷)

۱۷ پھر ابن المنذر فرماتے ہیں: ”والحنفية فی الأصل یقولون: لیست الغنم من الهدی، فالحدیث حجة علیهم من جهة أخرى“ کذا نقل الحافظ فی الغنم (ج ۲ ص ۱۳۷) باب تقلید الغنم۔ مطلب یہ کہ حنفیہ چونکہ غنم کو ”هدی“ میں شمار نہیں کرتے جبکہ دوسرے حضرات کے نزدیک غنم ہدی میں شامل ہے، اس دوسرے مسئلہ میں بھی حدیثِ باب حنفیہ کے خلاف حجت ہے، اس لئے کہ حدیثِ باب میں ”کت أقتل قناد هدی رسول الله صلى الله عليه وسلم كلما غنماً“ کہہ کر ”غنم“ پر ”ہدی“ کا اطلاق کیا گیا ہے۔ لیکن حنفیہ پر ابن المنذر کا یہ اعتراض درست نہیں، چنانچہ علامہ عینی فرماتے ہیں: ”هذا افتراء علی الحنفية ففی أى موضع قالت الحنفية: إن الغنم لیست من الهدی، بل حکتہم مشحونة بأن الهدی اسم لما یهدی من النعم إلى الحرم لیتقرب به، قالوا: وأدناه شاة لقول ابن عباس رضی الله تعالی عنہما: ”ما استیسر من الهدی شاة“ وعن هذا قالوا: الهدی إبل وبقر وغنم ذکرها وإناثها، حتی قالوا هذا بالإجماع، وإنما مذهبہم أن التقليد فی البدنة، والغنم لیست من البدنة، فلا تقلد لعدم التعارف بتقلیدها، إذ لو كان تقلیدها سنة لما ترکوها“ عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۷) باب تقلید الغنم ۱۲ مرتب غنی عنہ

نہیں ہوتا چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے کہ صرف تقلید ہدی سے آدمی محرم نہیں ہوتا جب تک کہ تلبیہ نہ کہہ لے یا سوق نہ کر لے، اسی طرح ہدی کو بھیجنے سے محرم نہیں ہوتا، پھر سوق کی صورت میں اگرچہ تلبیہ نہ پڑھے محرم نہ ہوتا ہے اس لئے کہ ہدی کا سوق تلبیہ پڑھنے کے درجہ میں ہے۔ تفصیل کے لئے اعلان السنن کی طرف مراجعت کریں۔ واللہ اعلم

لہ "وعن جماعة من الصحابة رضى الله عنهم منهم على وابن مسعود وابن عمر وجابر رضى الله عنهم أنهم قالوا: إذا قلّد فقد أحرم، وكذا روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال: إذا قلّد وهو يسيد الحج أو العمرة فقد أحرم." بدائع الصنائع (۲ ج ۲۵۷) فصل وأما بيان ما يصير به محرماً - ابن المنذر نے سفیان ثوری، امام احمد اور امام اسحق کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے، کذا نقل الحافظ في الفتح (۳ ج ۳۵۷) باب من قلّد القلائد بیده) لیکن علامہ عینی نے ان تینوں حضرات کا مسلک جمہور کے مطابق نقل کیا ہے۔ عمدہ (ج ۱۰ صفحہ ۲۵۷، باب من أشعر قلّد)۔ علامہ خطابی نے صحابہ کی رائے کا مسلک حضرت ابن عباس کے مطابق نقل کیا ہے لیکن حافظ ابن حجر ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں "وهو خطأ عليهم، فالطحاوی أعلم بهم منه" فتح الباری (ج ۳ صفحہ ۳۷۳)

مذکورہ صحابہ کرام میں سے حضرت علی کا اثر مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے أن عمر وعلياً وابن عباس كانوا يقولون في الرجل يرسل بدنة أنه يمسك عما يمسك عنه المحرم ليس إلا يلبقى قال جعفر: يواعدهم يوماً فإذا كان ذلك اليوم الذي يواعدهم أن يشعروا يمسك عما يمسك عنه المحرم (ج ۲ صفحہ ۵۷۶، رقم ۵۷۶) من كان يمسك عما يمسك عنه المحرم اول تو تقلید کے بارے میں یہ روایت صریح نہیں دوسرے اس کے بارے میں حافظ ابن حجر کہتے ہیں: "وهذا منقطع بفتح الباری (ج ۳ صفحہ ۳۷۳)

حضرت ابن مسعود کا اثر آخر کو نہ مل سکا، بلکہ حافظ ابن حجر نے تو ان کا مسلک جمہور صحابہ یعنی حضرت عائشہ، حضرت انس اور حضرت ابن الزبیر وغیرہم کے مطابق نقل کیا ہے، یعنی لا يصير بذلك محرماً

حضرت ابن عمر کا اثر مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے "من قلّد فقد أحرم" (ج ۲ صفحہ ۵۷۶، رقم ۵۷۶،

في الرجل يقلّد أو يجلل أو يشعر وهو يسيد الإحرام) حضرت ابن عباس کا اثر بھی مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے من جلد أو قلّد أو أشعر فقد أحرم" (ج ۲ صفحہ ۵۷۶، رقم ۵۷۶) جہاں تک ان دونوں آثار کا تعلق ہے سوا اول تو

انہیں استقباح تشبہ بالمحرّمین پر محمول کیا جاسکتا ہے دوسرے حافظ ابن حجر نے امام زہری کا قول نقل کیا ہے کہ لوگوں کو جب

حضرت عائشہ کی مرفوع روایت کا علم ہوا تو انہوں نے حضرت ابن عباس کے فتویٰ کو چھوڑ دیا (فتح الباری ج ۲ صفحہ ۳۷۳)

لاما حضرت ابن عمر کے اثر کا بھی یہی حکم ہوگا - (باقی حاشیہ ص ۱۷۷ پر)

باب مَا جَاءَ إِذَا عَطِبَ الْهَدْيُ مَا يَصْنَعُ بِهِ

عن ناجية الخزاعي.. صاحب بدن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

قال: قلت: يا رسول الله! كيف أصنع بما عطيته من أرز؟ قال: أخرها ثم اغمس نعلها في دمه، ثم خل بين الناس وبينها فيأكلوها. اگر ہدی ہلاک ہونے لگے تو اگر وہ نفلی ہدی ہے تو اس کو ذبح کر دے اور اس کے نعل کو خون میں بھگو کر کوہان پر پھسل

(ہشیم حاشیہ صفحہ گذشتہ)

جہاں تک حضرت جابر کا تعلق ہے ان سے ایک مرفوع روایت مسند احمد اور بزار میں مذکور ہے اس روایت کے بارے میں علامہ ہشیمی لکھتے ہیں: «رجال أحمد ثقات» اور اسی روایت کے ایک دوسرے طریق کے بارے میں وہ لکھتے ہیں: «رجال رجال الصحيح» مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۴۷) باب فیمن بعث ہدیہ وہو مقیم۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ علامہ ہشیمی کا اس روایت کو صحیح قرار دینا درست نہیں اور متعدد محدثین نے اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: «وهذا لا حجة فيه لضعف إسناده» فتح الباری (ج ۲ ص ۲۳۱) باب من قلّد القلائد بیدہ۔ مزید کلام کے لئے دیکھیے اعلام السنن (ج ۱ ص ۱۰۳) باب من قلّد بدنتہ وساقہا ۱۲ مرتب عنی عنہ۔

۱۱ چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: «لأن سوق الهدى في معنى التلبية في إظهار الإجابة لأنه لا يفعله إلا من يريد الحج أو العمرة» وإظهار الإجابة قد يكون بالقول، فيصير به محرماً لا اتصال النية بفعله هو من خصائص الإحرام۔ ہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۱) تیس باب القرآن ۱۲ مرتب

۱۲ دیکھیے (ج ۱ ص ۲۵۱-۲۵۲) باب من قلّد بدنتہ وساقہا فقد أحرم ۱۲ مرتب (حاشیہ صفحہ ۱۷۸)

۱۳ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۴۷) باب الهدى إذا عطب قبل أن يبلغ وابن حبان في سننه (ص ۲۴۷) باب في الهدى إذا عطب ۱۲ م

۱۴ ہر ابن کعب بن جندب أو جندب بن کعب، شروع میں ان کا نام ذکر ان تھا، بعد میں جب انہوں نے قریش کے پنجہ ظلم سے نجات پائی اس وقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا نام ناجیہ رکھ دیا، صحیح ستہ میں ان سے سوائے اس ایک حدیث باب کے کوئی روایت مروی نہیں۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۵)

۱۵ عطب۔ بالکسر۔ أي هلك وعجز عن السير۔ مجمع بحار الانوار (ج ۳ ص ۱۱۱) مادة عطب ۱۲ م

دے تاکہ لوگوں کو پتہ چل جائے کہ یہ ہدی ہے۔

پھر ایسے جانور کے بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ ایسے جانور میں سے خود کھانا یا اغنیاء کو کھلانا جائز نہیں، بلکہ اُسے صرف فقراء کھا سکتے ہیں البتہ اگر وہ ہدی واجب تھی تو اس کے ذمہ ضروری ہے کہ اس کی جگہ دوسری ہدی قربان کرے اور یہ ہدی اس کی ملکیت ہوگئی، چنانچہ اُسے خود کھانے، اغنیاء و فقراء کو کھلانے اور ہر قسم کے تصرف کا اختیار ہے، حنفیہ کے علاوہ امام احمد اور مالکیہ میں سے ابن القاسم کا بھی یہی مسلک ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے برعکس حکم یہ ہے کہ اگر وہ نفلی ہدی ہے تو اس کو اس میں ہر قسم کے تصرف کا اختیار ہے اور اگر وہ نذری ہدی ہے تو اس کی ملکیت اس سے زائل ہوگئی اب وہ صرف مسکینوں کا حق ہے لہذا اس کو بیچنا جائز ہے اور نہ ہی دوسرے جانور کے ساتھ تبدیل کرنا۔

حنفیہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نفلی جانور خریدنے سے وہ ذبح کے لئے متعین ہو جاتا ہے لہذا اس کو قربت ہی میں خرچ کرنا ضروری ہے اور اس کا طریقہ یہی ہے کہ فقراء کو کھلایا جائے اغنیاء کو کھلانے سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا بخلاف ہدی واجب کے کہ وہ خریدنے سے متعین نہیں ہوتی بلکہ اس کی جگہ دوسرا جانور بھی قربان کیا جاسکتا ہے، لہذا وہ جانور متعین طور سے قربت کے لئے خاص نہ رہا۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو چونکہ اس میں نفلی اور نذری کی کوئی وضاحت نہیں اور نہ ہی غنی و فقیر کا کوئی ذکر ہے اس لئے یہ کسی کے مذہب پر بھی صریح نہیں بلکہ اس میں دونوں مذاہب کی گنجائش ہے۔

اور ظاہر یہ ہے کہ یہ ہدی واجب تھی اور غنی و فقیر ہر ایک کے لئے اس کا کھانا درست تھا لہذا یہ مذہب الجمہور، چنانچہ حدیث باب میں "خَلَّ بَيْنَ النَّاسِ وَبَيْنَهَا فَيَأْكُلُوها" کے عام الفاظ اس پر دال ہیں۔

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ مسلم کی روایت میں تو یہ الفاظ آئے ہیں "لَا تَأْكُلُ مِنْهَا أَنْتَ وَلَا أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ رِفْقَتِكَ"۔

شارح مسلم ابو عبد اللہ ابی مالکیؒ نے "إِكْمَالُ إِكْمَالِ الْعِلْمِ" میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ

آپ نے یہ حکم سدا للذرائع دیا تھا کہ کہیں لوگ اُسے (کھانے کی طمع میں) اندیشہ ہلاکت سے پہلے ہی ذبح نہ کر دیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

باب ماجاء فی رکوب البدنہ

عن انس بن مالک ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم رأى رجلاً یسوق بدنة فقال له: اركبها، فقال: يا رسول الله! إنها بدنة فقال له في الثالثة أو في الرابعة: اركبها ويحك أو ويلك؟ امام شافعي، امام احمد و امام اسحق کے نزدیک رکوب بدنہ عند الحاجة درست ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک رکوب درست نہیں الا یہ کہ اضطراب ہو، سفیان ثوری، شعبی، حسن بھری اور عطاء وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

لہ کذا فی معارف السنن (ج ۶ صفحہ ۵۰)۔ وفي فتح الملمم: « قال الطيبي: سواء كان فقيراً أو غنياً، وإنما منعوا ذلك قطعاً لإطاعتهم لولا يجرها أحد ويتعلل بالعطب اهـ - قال المازري: نهاه عن ذلك حماية أن يتساهل فينحره قبل أوأانه، قال القرطبي: لأنه لو لم يمنعهم لمكان أن يبادر فينحره قبل أوأانه، وهو من المواضع التي وقعت في الشرع وحلت ما لكأعلى القول بسدا للذرائع وهو أصل عظيم لم يظفر به إلا مالک رحمہ اللہ لدقة نظره اهـ قلت (القائل هو الشيخ العتافي صاحب فتح الملمم): وقد استعمله أصحابنا أيضاً كثيراً في مسائلهم. واللہ اعلم (ج ۳ صفحہ ۳۵۶) باب ما يفعل بالهدى إذا عطب في الطريق ۱۲ مرتب

۱۱ مسئلہ الباب سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ صفحہ ۵۰۵) اور اعلام السنن (ج ۱۰ صفحہ ۴۹۳)

باب ما يفعل بالهدى إذا خاف عليه العطب ۱۲ مرتب

۱۳ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ صفحہ ۲۲۹) باب ركوب البدن - ومسلم في صحيحه (ج ۱ صفحہ ۴۲)

باب جواز ركوب البدنة المهداة لمن احتاج إليها ۱۲ م

۱۴ ركوب بدنہ کے بارے میں فقہاء کے تقریباً سات مذاہب ہیں :-

(۱) مطلقاً جواز عروہ بن الزبیر اور ظاہریہ کا یہی مسلک ہے، ونسبہ ابن المنذر إلى أحمد واسحق۔

(۲) ركوب مطلقاً تو نہیں البتہ عند الحاجة درست ہے (اس مسلک سے متعلق تفصیل اصل تقریر میں آگئی)

(۳) شدت حاجت یعنی اضطراب کے وقت ركوب درست ہے (اس مسلک سے متعلق تفصیل بھی اصل تقریر میں چکی ہو)

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حنفیہ کا استدلال صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت کے الفاظ سے ہے: "ارکبها بالمعروف
إذا ألجئت إليها حتى تجد ظهراً" واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب ماجاء بأتی جانب الرأس یبدأ فی الحلق

عن انس بن مالك قال : لما رمى رسول الله صلى الله عليه وسلم الجمره فخرنكه
ثم ناول الحائق شقه الأيمن فحلقة فأعطاه أياً طلحة ، ثم ناوله شقه الأيسر فحلقة ، فقال :
أقمه بين الناس " بعض نے کہا کہ حجۃ الوداع کے موقعہ پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بال "خراش
(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

(۴) بغیر حاجت کے بھی جواز، البتہ مع الکراہۃ، نسبہ ابن عبدالبر الی الشافعی و مالک

(۵) بقدر حاجت رکوب کا جواز، چنانچہ جب تھک جائے تو سوار ہو سکتا ہے اور کسی قدر آرام حاصل کر لینے

کے بعد سواری سے اترنا ضروری ہے، یہ ابراہیم نخعی کا مسلک ہے، یہ مذہب اور تیسرا مذہب قریب قریب ایک ہیں۔

(۶) رکوب کی مطلقاً ممانعت، نقلاً عن العربی عن ابی حنیفہ و شیع علیہ، لیکن علامہ عینیؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے

اس کی تردید کی ہے۔

(۷) رکوب واجب ہے۔ نقلاً عن عبدالبر عن اہل الظاہر۔

تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۹۱ و ۳۰۱) باب رکوب البدن ۱۲ مرتب عنی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۵۷)

۱۵ (ج ۱ ص ۲۶۱) باب جواز رکوب البدن المہدۃ لمن احتاج إلیہا ۱۲

۱۶ پھر قائلین جواز رکوب کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس پر سامان لاد سکتا ہے یا نہیں؟ امام مالکؒ کے

نزدیک سامان لادنا جائز نہیں اور جمہور کے نزدیک جائز ہے۔ اسی طرح اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ اس پر

دوسرے کو سوار کر سکتا ہے یا نہیں؟ جمہور کے نزدیک یہاں بھی گنجائش ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک اس کی بھی اجازت

نہیں۔ عمدہ (ج ۱ ص ۳)

پھر قاضی عیاضؒ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ اس کو کر لے پر نہیں دے سکتا۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۳۱)

باب رکوب البدن ۱۲ مرتب

۱۷ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۳

۱۸ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۰۱) کتاب الوضوء، باب الماء الذی یغسل بہ شعر الإنسان۔ و مسلم

فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۰۱) باب بیان ان السنة یوم الخیر ان یرمی ثم یخیر ثم یحلق والابتداء فی الحلق بالجانب الأيمن

من رأس الحلق ۱۲

بن امیہؓ نے کاٹے تھے بعض نے کہا کہ معمر بن عبد اللہؓ آپ کے حلق تھے اور یہ دوسرا قول ہی صحیح ہے، دراصل خراش بن امیہؓ حدیبیہ کے موقع پر آپ کے حلق تھے۔

حلق کا مسنون طریقہ کیا ہے؟ | حدیث باب سے معلوم ہوا کہ حلق میں مخلوق کے سر کی دائیں جانب سے ابتداء مستحب ہے گویا حلق میں حلق کی دائیں جانب کا نہیں مخلوق کی دائیں جانب کا اعتبار ہے۔

علامہ نوویؒ لکھتے ہیں: ”وہذا مذهبنا ومذهب الجمهور وقال أبو حنیفہ: یبدأ بجانب الأيسر“ جس کا مطلب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مخلوق کی بائیں جانب سے ابتداء کی جائیگی گویا ان کے نزدیک حلق کی دائیں جانب کا اعتبار ہے نہ کہ مخلوق کی دائیں جانب کا، اور یہ مسلک حدیث باب کے بالکل خلاف ہے اس لئے کہ اس میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سر کے دائیں جانب کے بال پہلے کٹوائے، اسی لئے شیخ ابن ہمامؒ اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”وہذا یفید أن السنة فی الحلق البداءة بيمين المخلوق رأسه وهو خلاف ما ذکر فی المذهب وهذا هو الصواب“

لیکن راجح یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا اس قول سے رجوع ثابت ہے اور ان کا مسلک بھی جمہور کے مطابق ہے کما نقل الشیخ العلامة ابن عابدین فی رد المحتار۔

اختلاف کو ختم کرنے کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ حلق مخلوق کی پشت پر کھڑے ہو کر بال کاٹے یا اس صورت میں ابتداء بيمين الحلق اور ابتداء بيمين المخلوق دونوں پر عمل ہو جائیگا۔ واللہ اعلم

۱۔ عمدة القاری (ج ۲ ص ۳۸۵) کتاب الوضوء باب الماء الذی یغسل بہ شعرا لرجل ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۸۷) باب بیان أن السنة یوم النحر أن یرمی ثم ینحر ثم یحلق ۱۲ م

۳۔ دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۸۷) باب الإحرام ۱۲ م

۴۔ چنانچہ وہ شیخ ابن ہمامؒ کے قول ”وہذا هو الصواب“ نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”وأقول: یوافقہ ما فی الملتقط عن الإمام: حلفت رأسی فخطأت الحلق فی ثلاثة أشياء، لما أن جلست قال: استقبل القبلة، وناولته الجانب الأيسر فقال: إبدأ بالأيمن، فلما أردت أن أذهب قال: ادفع شعرك، فرجعت فدنته اه نہر أی فہذا یفید مرجع الإمام إلى قول المجامع، ولذا قال فی الباب: هو المختار“ وراجعہ للتفصیل (ج ۲ ص ۱۸۷) تنبیہ تحت قوله: ”وحلقہ الكل أفضل ولو أزالہ بنحو نورة جاز“ ۱۲ مرتب

موتے مبارک کی تقسیم و اعطاف | حدیث باب سے متبادر یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
 کے بارے میں روایات کا اختلاف | نے شق ایمن اور شق ایسر دونوں جانبوں کے بال حضرت

ابو طلحہ انصاریؓ کو دیدیئے تھے، مسلم کی روایت میں بھی اسی کی تصریح ہے، ابو عوانہ کی روایت سے
 بھی متبادر یہ ہے، لیکن ابو بکر بن ابی شیبہ حص بن غیاث سے جو روایت نقل کرتے ہیں اس میں یہ
 الفاظ ہیں: "قال للحلاق: ها، وأشار بيده إلى جانب الأيمن هكذا فقسم شعره بين
 من يمينه، قال: ثم أشار إلى الحلاق وإلى جانب الأيسر فخلقه فأعطاه أم سليم" اس
 روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ دائیں جانب کے بال آپ نے خود تقسیم کر دیئے تھے اور بائیں جانب کے
 بال حضرت ام سلمہؓ کو دیدیئے تھے، اس طرح یہ دونوں روایات متعارض ہو جاتی ہیں اسی طرح ابو کریم بن
 حص بن غیاث کے طریق میں یہ الفاظ مروی ہیں: "فبدأ بالشق الأيمن، فوزعه الشعرة والشعرتين بين
 الناس، ثم قال بالأيسر فقسمه مثل ذلك، ثم قال: ها هنا أبو طلحة، فدفعه إلى أبي طلحة" اس
 سے معلوم ہوتا ہے کہ دائیں جانب کے بال آپ نے ایک ایک دو دو کر کے تقسیم کر دیئے تھے اور بائیں جانب
 کے بال حضرت ابو طلحہؓ کو دیدیئے تھے۔ اس طرح تمام روایات میں ایک طرح کا تعارض ہو جاتا ہے، لیکن
 علامہ عینیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ دراصل دونوں جانبوں کے بال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت
 ابو طلحہؓ کو دیدیئے تھے پس دائیں جانب کے بال تو حضرت ابو طلحہؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے حکم سے
 (ایک ایک دو دو کر کے) لوگوں میں تقسیم کر دیئے اور بائیں جانب کے آپ ہی کے حکم سے اپنی امیہ حضرت ام سلمہؓ

سے حضرت انس بن مالک کی والدہ حضرت ام سلمہؓ کے شوہر ہیں، کافی المعاری (ج ۶ ص ۵۱۲) ۱۲ م
 ۱۵ چنانچہ مسلم کی روایت اس طرح ہے "عن انس بن مالك قال: لما رمى رسول الله صلى الله عليه
 وسلم الحجر ونحرفه وحلق ناول الحلاق شقه الأيمن فخلقه ثم دعا أبا طلحة الأنصاري فأعطاه
 إياه ثم ناوله الشق الأيسر فقال: احلق، فخلقه فأعطاه أبا طلحة فقال: انقسم بين الناس"
 (ج ۱ ص ۱۱۱) باب بيان أن السنة يوم النحر أن يرمي الخ ۱۱ مرتب

سے ولفظه: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر الحلاق فحلق رأسه ودفع إلى أبي طلحة
 الشق الأيمن، ثم حلق الشعر الآخر فأمره أن يقسمه بين الناس" كذا في العدة (ج ۳ ص ۳۵)

كتاب الوضوء، باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان ۱۲ م

سے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۱۱) باب بيان أن السنة يوم النحر أن يرمي الخ ۱۲ م

لیکن ایک اشکال یہ باقی رہتا ہے کہ مسلم میں ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: ”ناول الحائق شقه الأيمن فخلقه، ثم دعا أبا طلحة الأتصاري فأعطاه إتياء شعر ناوله الشق الأيسر، فقال: احلق، فخلقه، فأعطاه أبا طلحة، فقال: اقسمه بين الناس“ اس روایت سے متبادر یہ ہے کہ بائیں جانب کے بال تقسیم کئے گئے جبکہ پھلی روایا کا ظاہر یہ تھا کہ دائیں جانب کے بال تقسیم کئے گئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تطبیق کے لئے لفظ ”اقسمہ“ کی ضمیر منصوب کو شقِ ايمن کی طرف لوٹایا جائیگا، اگرچہ اس صورت میں مرجع بعید اور خلافِ ظاہر ہے۔

فائدہ | حدیث باب اور اس جیسی دوسری روایات سلفِ صالحین کے تبرکات کے بارے میں اصل کی حیثیت رکھتی ہیں، بخاری میں ابنِ سیرینؒ سے مروی ہے: ”قال: قلت لعبيدة: عندنا من شعر النبي صلى الله عليه وسلم أصبنا من قبل أنس أو من قبل أهل أنس، فقال: لأن تكون عندي شقرة منه أحب إلي من الدنيا وما فيها“۔ نیز حضرت خالد بن الولیدؓ کے بارے میں منقول ہے کہ جب حضرت ابو طلحہؓ موئے مبارکہ تقسیم فرما رہے تھے اس وقت انھوں نے ان سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشانی کے چند بال لے لئے تھے جو انہوں نے اپنی ٹوپی سے لگا لئے تھے، اور اس ٹوپی کو پہن کر جنگوں میں شریک ہوتے اور فتحیاب ہوتے

۱۔ عمدة القاری (ج ۳ ص ۳۸۷) باب الماء الذى يغسل به شعر الإنسان

مذکورہ تطبیق کی روشنی میں یہ نسبت کرنا بھی درست ہے، کہ موئے مبارکہ حضرت ابو طلحہؓ نے تقسیم کئے، اور یہ نسبت بھی درست ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تقسیم فرمائے (اس لئے کہ تقسیم کا حکم آپ ہی نے دیا تھا) یہ نسبت بھی درست ہے کہ بائیں جانب کے بال آپ نے حضرت ابو طلحہؓ کو دیئے (اس لئے کہ براہِ راست ان ہی کو دئے) یہ نسبت بھی درست ہے کہ بائیں جانب کے بال حضرت ام سلمہؓ کو دئے تھے (اس لئے کہ ان ہی کو دنیا مقصود تھا اگرچہ بیچ میں حضرت ابو طلحہؓ کا واسطہ استعمال کیا گیا تھا) ۲۱۲

۲۔ دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۳۸۷) باب بیان أن السنة يوم النحر أن يرمي الخ ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۲۹) كتاب الوضوء، باب الماء الذى يغسل به شعر الإنسان ۱۲ م

۴۔ علی وزن مکریمۃ ”ایک جلیل القدر محترم تابعی ۲ دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۵۴۷، رقم ۱۵۹۸) ذکر من اسمه عبیدة بفتح اوله ۱۲ م

۵۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۵۵) ۱۲ م

جنگِ یمامہ میں وہ ٹوپی گر گئی تو حضرت خالدؓ نے اس کو حاصل کرنے کے لئے اپنی جان کو خطرہ میں ڈال کر نہایت زوردار حملہ کیا، اپنی جان کو اس طرح خطرہ میں ڈالنے پر صحابہ کرامؓ نے ان پر اعتراض کیا تو انہوں نے جواب دیا ”انی لم أفعل ذلك لقيمة القلنسوة، لكن کرهت أن تقع بأيدي المشركين وفيها من شعر النبي عليه الصلوة والسلام۔“ واللہ اعلم

باب ملجاء فی الحلق والتقصیر

عن ابن عمر قال: حلق رسول الله صلى الله عليه وسلم وحلق طائفة من أصحابه وقصر بعضهم اس پر اتفاق ہے کہ حلق قصر سے افضل ہے پھر اس پر بھی امام شافعیؒ سمیت جمہور کا اتفاق ہے کہ حلق اور قصر ارکانِ حج و عمرہ اور ان کے مناسک میں سے ہیں، اور ان کے بغیر حج و عمرہ میں سے کوئی بھی مکمل نہیں ہوتا البتہ امام شافعیؒ کی ایک شاذ روایت یہ ہے کہ یہ دونوں محض محظورات کو حلال کرنے والی چیزیں ہیں عبادت اور نسک نہیں۔ کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم پھر حلق اور قصر کی مقدار واجب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ پورے سر کا واجب ہے، امام مالکؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ اکثر رأس کا واجب ہے، امام احمدؒ کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نصف رأس کا واجب ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ربع رأس کا واجب ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک تین بالوں کا حلق یا قصر کافی ہے جبکہ امام شافعیؒ کے بعض اصحاب کے نزدیک مسحِ رأس کی طرح صرف ایک بال کا حلق یا قصر کافی ہے۔

۱۔ عمدة القاری (ج ۳ ص ۳۷۱) باب الماء الذی یغسل به شعر الإنسان ۱۲ م

۲۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۳۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۳۳) باب الحلق والتقصیر عند الإحلال - و

مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۲۱) باب تفصیل الحلق علی التقصیر وجواز التقصیر ۱۲ م

۴۔ (ج ۱ ص ۲۲۱) باب تفصیل الحلق علی التقصیر وجواز التقصیر ۱۲ م

۵۔ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱ ص ۱۰۷) باب الحلق والتقصیر عند الإحلال - فتح الباری

(ج ۳ ص ۲۵۱) باب الحلق والتقصیر عند الإحلال - اور شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۱) باب تفصیل

الحلق علی التقصیر وجواز التقصیر ۱۲ مرتب

اس اختلاف کی بنیاد دراصل ایک اور اصولی اختلاف پر ہے وہ یہ کہ شارع جب کسی ایسے فعل کا حکم دیں جو کسی محل سے متعلق ہو تو کتنی مقدار سے وہ امتثال امر کی ذمہ داری سے بری ہو جائیگا، امام مالکؒ کے نزدیک اس صورت میں پورے محل کا استیجاب ضروری ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قدرِ معتد بہ یعنی ربع کافی ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک بعض مطلق کافی ہے۔
پھر شواہخ اور احناف کا اس پر اتفاق ہے کہ حلق اور تصرد و نون صورتوں میں استیجاب برآس افضل ہے۔

پھر قصر کی صورت میں حنفیہ کے نزدیک (گہرائی کے اعتبار سے) ایک پورے کے برابر یا اس سے کسی قدر زائد بالوں کا کاٹنا ضروری ہے جبکہ شافعیہ کے نزدیک ایک پورے کے برابر یا بال کاٹنا افضل و مستحب ہے اگر اس سے کم کاٹے تو بھی کافی ہے۔

پھر حلق (اور اسی طرح قصر) کا زمانہ ایام النحر میں اور مکان حرم ہے یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے گویا ان کے نزدیک حلق زمانِ معین اور مکانِ معین کے ساتھ خاص ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نہ کسی زمانہ کے ساتھ خاص ہے نہ کسی مکان کے ساتھ، امام محمدؒ کے نزدیک مکان کیساتھ تو خاص ہے زمانہ کے ساتھ نہیں اور امام زفرؒ کے نزدیک زمانہ کے ساتھ تو خاص ہے مکان کے ساتھ نہیں۔

ثمرۂ اختلاف اُس صورت میں ظاہر ہوگا جبکہ کسی شخص نے اگر ایام النحر کے بعد یا خارج حرم حلق کرایا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں دم واجب ہوگا جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کسی بھی صورت میں دم نہ ہوگا، امام محمدؒ کے نزدیک خارج حرم کی صورت میں تو دم ہوگا حلق کو ایام النحر سے مؤخر کرنے کی وجہ سے دم نہ ہوگا اور امام زفرؒ کے نزدیک ایام النحر کے بعد حلق کرانے کی صورت میں تو دم

۱۔ واضح رہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اعتبار ربع ایک اصولی قاعدہ کی حیثیت رکھتا ہے اور متعدد مسائل میں ان کے نزدیک اس کا اعتبار ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے اصول کی تائید حدیث وصیت سے ہوتی ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثلث مال کی وصیت کی اجازت دی لیکن ساتھ ہی ”والثلث کثیر“ فرمایا (دیکھئے صحیح بخاری ج ۲ ص ۲۸۳۔ کتاب الوصایا، باب أن یترک ورثۃ أعیان و خیر من أن یتکفوا الناس) معلوم ہوا ثلث کثیر ہے اور مقدارِ معتد بہ ما دون الثلث ہے جو ربع ہے۔ ۱۲ م

۲۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۸۸) باب تفضیل الحلق علی التقصیر ۱۲ م
۳۔ دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص ۲۴۶) أو اخر باب الإحرام۔ و شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۸۸) باب تفضیل الحلق علی التقصیر ۱۲ مرتبہ

ہوگا، خارج حرم حلق کرانے سے دم نہ ہوگا۔

پھر اگر کسی شخص کے سر پر بال نہ ہوں تو اس کو چاہئے اپنے سر پر استر پھروالے اس لئے کہ بقدر استطاعت حکم کی تعمیل واجب ہے۔

پھر عورتوں کے حق میں حلق نہیں بلکہ صنتِ قصر مشروع ہے اور حلق ان کے حق میں مکروہ تحریمی ہے اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حلق سے منع فرمایا چنانچہ اگلے باب میں حضرت علیؓ سے مروی ہے قال: نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن تحلق المرأة رأسها اگلے باب ہی میں حضرت عائشہؓ سے بھی اسی مضمون کی ایک روایت مروی ہے، اس کے علاوہ عورت کے حق میں حلق ایک طرح کا مشد ہے، اس لئے اس کے حق میں مشروع یہی ہے کہ ایک پورے کے برابر بال کٹوائے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الطیب عند الإحلال قبل الزیارة

”وعن عائشہ قالت: طیبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبل أن یحرم“
جمہور کے نزدیک احرام سے متصل پہلے ہر قسم کی خوشبو کا استعمال بلا کراہت جائز ہے حدیثِ باب جمہور کی دلیل ہے۔

۱۔ مذاہب و دلائل کی تفصیل کے لئے دیکھیے بدائع ۱۱، مستائع فی ترتیب الشرائع (۲۵ ص ۱۲) فصل واما بیان زمانہ و مکانہ ۱۲ مرتب

۲۔ لما روی عن ابن عمر أنه قال: من جاءه يوم النحر ولم يكن على رأسه شعر، أجرى المرسى على رأسه والتددري رواه مرفوعاً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولأنه إذا عجز عن تحقيق الحلق فلم يعجز عن التشبه بالمحلقين وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: ”من تشبه بقوم فهو منهم“ بدائع الصنائع (۲۵ ص ۱۲) فصل واما المحلق أو التقصير ۱۲ مرتب

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھیے بدائع (۲۵ ص ۱۲) مرتب

۴۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۲) باب الطیب عند الإحرام۔ و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۸) باب استحباب الطیب قبیل الإحرام فی البدن الخ ۱۲ م

۵۔ خواہ وہ خوشبو احرام کے بعد باقی رہے جیسے مشک یا اس کا اثر باقی رہے جیسے عود اور عرقِ گلاب وغیرہ، اور خواہ باقی نہ رہے کما فی الحمدہ (ج ۱ ص ۱۵) باب الطیب عند الإحرام ۱۲ مرتب

امام مالکؒ کے نزدیک محرم کے لئے احرام سے پہلے ایسی خوشبو لگانا مکروہ ہے جس کا اثر احرام کے بعد بھی باقی رہے، امام محمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے، امام طحاویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے حضرات صحابہ کرام میں سے حضرت عمرؓ حضرت عثمانؓ، حضرت ابن عمرؓ وغیرہم کا بھی یہی مسلک ہے۔
 ”و یومر الضرب قبل أن یطوف بالبيت بطیب فیہ مسك“ جمہور کے نزدیک حلق کے بعد طواف زیارت سے پہلے ہر قسم کی خوشبو کا استعمال بلا کراہت جائز ہے۔

جبکہ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ جس طرح طواف زیارت سے پہلے محبت جائز نہیں اسی طرح خوشبو کا استعمال بھی جائز نہیں، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ ان حضرات کا استدلال اُس روایت سے ہے جو امام طحاویؒ نے نقل کی ہے ”عن أم قیس بنت محصن قالت: دخل علی عائشة بن محصن وأخرفی منی مساء یوم الأضحی فزعا ثیابھا وترکا الطیب، فقلت: مالکما، فقالا: إن رسول الله صلی الله علیہ وسلم قال لنا: من لم یفرض إلى البيت من عشیة هذه فلیدع الثیاب والطیب“

جمہور کا استدلال حضرت عائشہؓ کی حدیث باب کے مذکورہ جملہ سے ہے جہاں تک ام قیس بنت محصن کی روایت کا تعلق ہے وہ ابن لہیعہ کی وجہ سے حضرت عائشہؓ کی حدیث باب کا مقابلہ نہیں

۱۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۵۲۵)۔ نیز دیکھئے عمدہ (ج ۹ ص ۱۵۶) ان حضرات کے دلائل کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳ تا ص ۳) باب الطیب عند الإحرام ۱۲ مرتب
 ۲۔ تفصیل مذہب کے لئے دیکھئے عمدہ القاری (ج ۱۰ ص ۱۰) باب الطیب بعد رمی الجمار والحلق قبل الإفاحۃ ۱۲
 ۳۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵) باب اللباس والطیب متى یحلون للمحرم ۱۲
 ۴۔ نیز حضرت عائشہؓ ہی کی ایک اور روایت سے بھی ان کا استدلال ہے معن عائشہؓ قالت: قال رسول الله صلی الله علیہ وسلم: إذا رمیت وحلقتم فقد أحل لکم الطیب والثیاب وكل شیء إلا النساء“ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵) باب اللباس والطیب متى یحلون للمحرم اس روایت میں اگرچہ ایک راوی حجاج بن اوطاة ہیں جو تکلم فیہ ہیں لیکن چونکہ اکثر حضرات کے نزدیک وہ قابل قبول ہیں اس لئے کوئی حرج نہیں۔ دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص ۱۰)
 باب الطیب بعد رمی الجمار۔

نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے بھی جمہور کا استدلال ہے جو فرماتے ہیں ”إذا رمیت البقرة فقد حل لکم كل شیء إلا النساء، فقال له رجل: والطیب، فقال: أما أنا فقد رأیت رسول الله صلی الله علیہ وسلم یضمخ رأسه بالمسك أفطیب هو“ اس روایت سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص ۱۰) ۱۲ مرتب

وقد روى عن عمر بن الخطاب أنه قال : حل له كل شيء إلا النساء والطيب
وقد ذهب بعض أهل العلم إلى هذا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم «وهو قول
أهل الكوفة» امام ترمذی کی روایت میں اہل الکوفہ سے مراد امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب
نہیں بلکہ دوسرے اہل کوفہ ہیں اس لئے کہ اس باب میں احناف کا مسلک جمہور کے مطابق ہے یعنی
”حل له كل شيء إلا النساء“

طیب بعد الخلق کے عدم جواز کے بارے میں امام مالکؒ کی ایک قوی دلیل مستدرک حاکم میں حضرت
عبد اللہ بن زبیر کی حدیث ہے جو فرماتے ہیں : ”من سنة الحج أن يصلي الإمام الظهر والعصر

لہ کما قال العینی فی العدة (ج ۱۰ ص ۱۰۱)۔ والطحاوی فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۵۶) باب اللباس
والطیب الخ ۱۲ مرتب

۱۲ حضرت عمرؓ کا یہ اثر موطا امام محمدؒ میں اس طرح مروی ہے : ”أخبرنا مالك أخيراً نا نافع وعبد الله بن دينار
عن عبد الله بن عمران عن عمر بن الخطاب خطب الناس بعرفة فعلمهم أمر الحج وقال لهم فيما قال :
ثم جئتم مني فمن رمى الجمر التي عند العقبة فقد حل له ما حرم عليه إلا النساء والطيب، لا يمس أحد
نساء ولا طيباً حتى يطوف بالبيت“ دیکھیے (ص ۲۳۲ و ۲۳۳) باب ما يحرم على الحاج بعد رمي جمره العقبة
يوم النحر ۱۲ مرتب

۱۳ ان دوسرے اہل کوفہ کا مصداق احقر کو تحقیق کے باوجود معلوم نہ ہو سکا
علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے اہل کوفہ کا مصداق امام محمد بن الحسن شیبانیؒ کو قرار دیا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں :
”وما ذكره الترمذی من عدم الجواز قول أهل الكوفة فليس هو مذهب أهل الكوفة من الإمام أبي حنيفة
وأصحابه بل هو مذهب محمد بن الحسن الشيباني من أصحابه كما صرح به في الموطأ بعد رواية أن عمر الفاروق
فقال ”وبهذا أناخذ..... قال : وأما أبو حنيفة فإنه كان لا يرى به بأساً“ اھ

آگے علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں : ”هكذا عبارة الإمام محمد في مؤلفه وما ذكره الشيخ
المباركفوري في تحفته (ج ۲ ص ۱۰۱ - مرتب) معزوذاً إلى الموطأ فقد غلط وأخطأ في نقل عبارة ولا
أدرى ماذا حدث له، والله أعلم“ معارف السنن (ج ۶ ص ۵۲ - وفي طبعة البوشرية ج ۶ ص ۱۹۱)۔
لیکن بظاہر یہاں حضرت بنوریؒ قدس سرہ سے تسامح ہوا ہے اور صحیح یہ ہے کہ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

والمغرب العشاء الآخرة والصبح بمنى، ثم يقدو إلى عرفة» آگے فرماتے ہیں: "فاذا رمى الجمرة الكبرى حل له كل شئ حرم عليه إلا النساء والطيب حتى يزور البيت" امام حاکمؒ اس روایت کے بعد فرماتے ہیں: "هذا حديث على شرط الشيخين ولم يخرجاه" حافظ ذہبیؒ نے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ

"أهل الكوفة" کا مصداق امام محمدؒ نہیں ہیں بلکہ وہ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ اور جہور کے ساتھ ہیں۔

در اصل یہاں دو مسئلے ہیں (جیسا کہ اصل تقریر میں بھی اس کی تفصیل آگئی ہے) :-

ایک "طیّبیل الاحرام" کا مسئلہ، امام ابو حنیفہؒ اور جہور اس کے جواز کے قائل ہیں، جبکہ امام محمدؒ امام مالکؒ کے ساتھ ہیں اور اس کو مکروہ قرار دیتے ہیں (لیکن یہ مکروہ قرار دینا بھی صرف اس صورت میں ہے جبکہ خوشبو کا اثر بعد الاحرام بھی باقی رہے)

دوسرا مسئلہ "طیب بعد الحلق قبل طواف الزیارة" کا ہے اس مسئلہ میں بھی امام ابو حنیفہؒ اور جہور جواز کے قائل ہیں بلکہ امام محمدؒ بھی جہور کے ساتھ ہیں، البتہ امام مالکؒ اس مسئلہ میں بھی جواز کے قائل نہیں۔

پھر اس باب میں امام ترمذیؒ کی یہ عبارت: "وقد روی عن عمر بن الخطاب أنه قال: حل له كل شئ إلا النساء والطيب، وقد ذهب بعض أهل العلم إلى هذا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم وهو قول أهل الكوفة" ظاہر ہے کہ دوسرے مسئلہ یعنی "طیب بعد الحلق قبل طواف الزیارة" سے متعلق ہے، اور امام محمدؒ چونکہ اس مسئلہ میں جہور کے ساتھ ہیں اس لئے ان کے "أهل الكوفة" کا مصداق بننے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اس لئے کہ یہ جہور کے مقابلہ میں بعض کے مسلک کا بیان ہے اور جہور کا مسلک امام ترمذیؒ "والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم يرون أن المحرم إذا رمى جرة العقبة يوم النحر وذبح وحلق أو قصر فقد حل له كل شئ حرم عليه إلا النساء" وهو قول الشافعي وأحمد وإسحاق" سے بیان کر چکے ہیں، یہی مسلک امام محمدؒ کا بھی ہے

معارج السنن (۶۵-۵۲۱) وفي طبعة البنوریة ج ۶ ص ۱۲۱) میں موطا امام محمدؒ کے حوالہ سے امام محمدؒ کی جو عبارت ذکر کی گئی ہے اس کا یہاں ذکر کرنا درست نہیں اس لئے کہ بحث چل رہی ہے "طیب بعد الحلق قبل طواف الزیارة" کے بارے میں، امام ترمذیؒ کا قول "وهو قول أهل الكوفة" بھی اسی مسئلہ سے متعلق ہے، جبکہ حضرت بنوریؒ قدس سرہ نے موطا امام محمدؒ کی وہ عبارت نقل کی ہے جو "طیب قبل الاحرام" سے متعلق ہے۔

در اصل امام محمدؒ نے اپنی موطا میں "طیب قبل الاحرام" اور "طیب بعد الحلق قبل طواف الزیارة" دونوں مسکوں پر (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بھی تلخیص المستدرک میں اس حدیث پر سکوت کیا ہے اسی بنا پر بعض حنفیہ نے امام مالکؒ کے قول کی تصحیح کی ہے۔ **والله اعلم**۔ تشریح الباب بتغییر و زیادة من المرتب۔

باب ما جاء من قطع التلبية في الحج

عن ابن عباس عن الفضل بن عباس قال : أردفني رسول الله صلى الله عليه وسلم من جمع إلى منى فلم يزل يلتي حتى رمى جمره العقبة « حدیث باب اس پر دال ہے کہ حج میں

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

علیہ علیہ وسلم مستقل باب قائم کئے ہیں، پہلے مسئلہ پر «باب من تطيب قبل أن يحرم» (ص ۲۳۲-۲۳۱) اس باب میں امام محمدؒ کے الفاظ یہ ہیں : «قال محمد : وبهذا نأخذ، لا أرى أن يتطيب المحرم حين يريد الإحرام إلا أن يتطيب ثم يغتسل بعد ذلك، وأما أبو حنيفة فإنه كان لا يرى به بأساً» اور دوسرے مسئلہ پر امام محمدؒ نے یہ باب قائم کیا ہے «باب ما يحرم على الحاج بعد رمي جمره العقبة يوم النحر» (ص ۲۳۲ و ۲۳۱) اس باب میں امام محمدؒ کے الفاظ یہ ہیں «قال محمد : وبهذا نأخذ في التطيب قبل زيارة البيت وتقدم ما روى عمرو بن عمرو عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهو قول أبي حنيفة والعمامة من فقهاء»

امام ترمذی کے قول «وهو قول أهل الكوفة» کا تعلق دوسرے مسئلہ سے ہے جبکہ اس کے تحت معارف السنن میں امام محمدؒ کی پہلے مسئلہ سے متعلق عبارت نقل کی گئی ہے۔

غالب حضرت بخاری قدس سرہ کی نظر سے موطا امام محمدؒ کا دوسرے مسئلہ سے متعلق باب اور اس کا «قال محمد» نہیں گذرا ورنہ وہ «وهو قول أهل الكوفة» کا مصداق امام محمدؒ کو نہ قرار دیتے۔ فتنبہ واللہ اعلم وعلیہ التمس وأحكم ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۴۵ (ج ۱ ص ۴۷) فضيلة الحج ما شيا ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ۷۵)

۱۷ چنانچہ حضرت بخاری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں : «وذكر ابن فرشته في «شرح المعجم» عن «الحاشية» : الصحيح أن الطيب لا يحل له، لأنه من دواعي الجماع وهو مذهب مالك، ويمكن حمل قول الترمذي (يعني قوله : «وهو قول أهل الكوفة») على هذا القول» معارف السنن (ج ۱ ص ۵۲) ۱۲ مرتب

۱۸ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

۱۹ الحدیث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۴) باب الركوب والارتداف في الحج - ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۴) باب استحباب إدامة الحاج التلبية حتى يشتم في رمي جمره العقبة يوم النحر ۱۲ م

تلبیہ وقت احرام سے حجرۂ عقبہ کی رمی تک رہتا ہے۔ چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے بلکہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اس پر صحابہؓ و تابعینؓ کا اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ حجرۂ عقبہ کی رمی تکبیر میں تلبیہ جاری رہتا ہے۔
 البتہ امام مالکؒ، حضرت سعید بن المسیبؒ اور حضرت حسن بصریؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ اس بات کے قائل تھے کہ حاجی جب عرفات روانہ ہو تو تلبیہ ختم کر دے۔ اور بعض سے منقول ہے کہ جب وقوف عرفہ کرے تو تلبیہ بند کر دے۔

ان حضرات کا استدلال طحاویؒ میں حضرت اسامہ بن زیدؓ کی روایت سے ہے »أَنَّهُ قَالَ: كُنْتُ رَدَفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَشِيَةَ عَرَفَةَ فَكَانَ لَا يَزِيدُ عَلَى التَّكْبِيرِ وَالتَّهْلِيلِ^۱۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت تلبیہ کی نفی اور اس کے وقت کے ختم ہونے پر دلالت نہیں کرتی۔ بہر حال جمہور امت کے نزدیک حج میں حجرۂ عقبہ کی رمی تک تلبیہ مشروع ہے، پھر ان میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک حجرۂ عقبہ پر پہلی کست کری

۱۔ دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۵) باب التلبیۃ متى یقطعها الحاج۔

علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: »ودلیل الإجماع أن عمر بن الخطاب كان يلبّي غداة المزدلفة بحضور ملائمة الصحابة وغيرهم فلم ينكر عليه أحد منهم بذلك، وكذلك فعل عبد الله بن الزبير ولم ينكر عليه أحد ممن كانوا هناك من أهل الأقطار من الشام والعراق واليمن ومصر وغيرها، فصار ذلك إجماعاً لا يخالف فيه« عمدہ (ج ۱ ص ۲۵۲) باب التلبیۃ والتكبير غداة النحر ۱۲ مرتب

۲۔ کذا فی العمدہ (ج ۱ ص ۱۶۵) باب الركوب والارتداد في الحج، وفيه: وروى نحو ذلك عن عثمان وعائشة وروى عنها خلاف ذلك، فقال الزهري والسائب بن يزيد وسليمان بن يسار وابن المسيب في رواية: »يقطعها حين يقف بعرفات« وروى ذلك عن علي بن أبي طالب وسعد بن أبي وقاص ۱۲ م ۳۔ حالہ بالا م ۱۲

۴۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۲) باب التلبیۃ متى یقطعها الحاج ۱۲ مرتب

۵۔ جواب کی تفصیل کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۵۲)۔

اس کے علاوہ امام طحاویؒ اس قسم کی روایات کا ایک اصولی جواب یہ دیتے ہیں کہ ہر وہ صحابی جن سے یوم عرفہ میں ترک تلبیہ مروی ہے ان کی روایات سے زیادہ سے زیادہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ انہوں نے دوسرے اذکار میں مشغول ہونے کی وجہ سے تلبیہ چھوڑ دیا اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس وقت تلبیہ کی مشروعیت کے قائل نہیں تھے اس لئے کہ تلبیہ کی مشروعیت کے باوجود دوسرے اذکار پڑھنے کی گنجائش موجود ہے۔ دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۲۵۵) باب التلبیۃ متى یقطعها الحاج ۱۲ مرتب

مارنے کے ساتھ ہی تلبیہ ختم ہو جائے گا، جبکہ امام احمد، امام اسحاق اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک حجرۂ عقبہ کی رمی مکمل کرنے تک تلبیہ جاری رہے گا۔

حدیث باب اپنے ظاہر کے اعتبار سے امام احمد وغیرہ کی دلیل ہے، حنفیہ شافعیہ وغیرہ کی دلیل بیہقی کی روایت ہے "عن ابی وائل عن عبد اللہ رقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم یزل یلبی حتی رمی جمرۃ العقبۃ بأول حصاة" ان حضرات کے نزدیک حدیث باب بھی اسی پر محمول ہے۔

معتمر کے تلبیہ کا حکم | جہاں تک معتمر کے تلبیہ کا تعلق ہے سو بعض کے نزدیک معتمر جب حدودِ حرم میں داخل ہو جائے تو تلبیہ بند کر دے، بعض کے نزدیک جب مکہ کے مکانات نظر آنے لگیں تو اس وقت تلبیہ ختم کر دے، بعض کے نزدیک جب ان مکانات میں داخل ہو جائے اس وقت تلبیہ روک دے، لیث کے نزدیک بیت اللہ کے پاس پہنچنے تک تلبیہ جاری رہیگا۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک معتمر حجرہ اسود کے استلام تک تلبیہ پڑھتا رہے گا، امام شافعی فرماتے ہیں کہ افتتاح طواف تک تلبیہ جاری رکھے گا، گویا امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا مسلک ایک ہی ہے اس لئے کہ استلام حجرہ ہی سے افتتاح طواف ہوگا۔ امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس نے میقات یا اس سے پہلے احرام باندھا ہے تو حدودِ حرم میں داخل ہوتے وقت تلبیہ بند کر دے گا اور اگر اس نے جعرانہ یا تنعیم سے احرام باندھا ہے تو بیوتِ مکہ میں داخل ہونے کے وقت یا مسجدِ حرام میں داخل ہونے کے وقت تلبیہ ختم کر دیگا اور ابن حزم کے نزدیک عمرہ ختم ہوتے تک تلبیہ جاری رہے گا۔

امام ابوحنیفہ کا استدلال اگلے باب کی روایت سے ہے "عن ابن عباس قال - یرفع اللہ یدہ -
أنہ کان یسک عن التلبیۃ فی العمرۃ اذا استلم الحجر - واللہ اعلم (از مرتب معاشی عنہ)

۱۔ دیکھئے عمدہ (ج ۱ و ۲) باب الرکوب والارتداد فی الحج ۱۲

۲۔ اس لئے کہ اس میں "فلم یزل یلبی حتی رمی جمرۃ العقبۃ" فرمایا گیا ہے نہ کہ "حتی بدأ الرمی" یا "حتی رمی بعضہا" ۳۱۲

۳۔ عمدہ (ج ۱ و ۲) باب الرکوب الخ ۱۲ مرتب

۴۔ تفصیل مذاہب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱ و ۲) باب صلاة الفجر بالمزدلفۃ ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی طواف الزیارة باللیل

» عن ابن عباس وعائشة أم النبي صلى الله عليه وسلم أن طواف الزيارة إلى اللیل» بظاہر حدیث باب سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے طواف زیارت رات کے وقت کیا لیکن دوسری تمام صحیح روایات اس پر متفق ہیں کہ آپ نے طواف زیارت میں فرمایا تھا اس لئے حدیث باب میں شراح نے مختلف تاویلات کی ہیں۔

۱۔ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۴۷) باب الإفاضة بالحج - وابن ماجه في سننه (ص ۲۱۶) باب زیارة البيت ۱۲ م

۲۔ مثلاً :-

(۱) صحیح مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت » عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أفاض يوم النحر ثم رجع فصلى الظهر يعني، قال نافع : فكان ابن عمر يفيض يوم النحر ثم يرجع فيصل الظهر بمضى ويذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم فعله « (ج ۱ ص ۲۴۷) باب استحباب طواف الإفاضة يوم النحر۔

وفي صحيح البخاري : «وقال لنا أنونعيم : ثنا سفيان عن عبد الله عن نافع عن ابن عمر أنه طاف طوافاً واحداً ثم يقبل ثم يأتي منى يعني يوم النحر، ورفع عبد الرزاق، قال : حدثنا عبيد الله « (ج ۱ ص ۲۳۳) باب الزیارة يوم النحر۔

وفي سنن أبي داود : «عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم أفاض يوم النحر ثم صلى الظهر بمضى يعني راجعاً» (ج ۱ ص ۲۴۷) باب الإفاضة في الحج ۔

(۲) صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی حدیث طویل کا یہ جملہ » ثم ركب رسول الله صلى الله عليه وسلم فأفاض إلى البيت فصلى بمكة الظهر « (ج ۱ ص ۲۹۹) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۔

نیز سنن ابی داؤد میں حضرت جابرؓ کی حدیث طویل کا یہ جملہ » ثم ركب ثم أفاض رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى البيت فصلى بمكة الظهر « (ج ۱ ص ۲۹۹) باب صفة حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۔

(۳) سنن ابی داؤد میں حضرت عائشہؓ کی روایت : » قالت : أفاض رسول الله صلى الله عليه وسلم من آخر يومه حين صلى الظهر ثم رجع إلى منى « (ج ۱ ص ۲۴۷) باب فی رمي الجمار

امام حاکم نے مستدرک میں بھی یہ روایت ذکر کی ہے اور کہا ہے : » هذا حديث صحيح على شرط مسلم (بقية حاشية الكافي ص ۲۱۶)

بعض نے کہا کہ لیل سے مراد ”بعد الزوال“ ہے، لیکن اس تاویل کا بعد ظاہر ہے۔

بعض نے کہا کہ ”طواف زیارت“ سے مراد نفلی طواف ہے۔ اور ابن حبان کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے دس تاریخ کو دن میں طواف زیارت فرمانے کے بعد اُسی رات میں نفلی طواف بھی کیا تھا۔ اور بھی متعدد روایات سے ثابت ہے کہ آپؐ منیٰ کی راتوں میں بیت اللہ شریف تشریف لیجاتے اور نفلی طواف کرتے تھے۔

لیکن اس توجیہ پر یہ اشکال ہے کہ نفلی طواف کو طواف زیارت سے تعبیر کرنا بعید معلوم ہوتا ہے۔ احقر کی رائے میں بہتر توجیہ یہ ہے کہ یہاں ”آخر“ کے معنی ”اُذن بالآخر“ کے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ آپؐ نے طواف زیارت رات کے وقت کرنے کی اجازت دی، یہ مطلب نہیں ہے

ولم یخرجوا، حافظ ذہبی نے بھی اس پر سکوت کیا ہے (ج ۱ ص ۸۷) طواف الإفاضة درمی الجار۔
صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فأفضنا يوم النحر“
(ج ۱ ص ۲۲۳) باب الزیارة يوم النحر۔ اس روایت سے بھی متبادر یہ ہے کہ نہار مراد ہے ۱۲ مرتبہ عنی عند
(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۔ گویا ”لیل“ سے ”عشی“ مراد ہے اور مطلب یہ ہے ”آخر طواف الزیارة إلى العشی“ اور عشی کا اطلاق اگرچہ راجح قول کے مطابق زوال شمس سے غروب شمس تک کے وقت پر ہوتا ہے لیکن ایک قول کے مطابق زوال شمس سے صبح تک کے وقت کو عشی کہا جاتا ہے (لسان العرب ج ۱۵ ص ۱۵) گویا ”لیل“ ”عشی“ کے مفہوم کا جزو ہے اور ”لیل“ بول کر ما بعد الزوال مراد لینا جزء بول کر کل مراد لینے کے قبیل سے ہے واللہ اعلم ۱۲ مرتبہ
۲۔ گویا زیارت سے زیارت محض یعنی لغوی زیارت مراد ہے ۱۲ م

۳۔ چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: ”الوجہ الثالث ما ذکرہ ابن حبان من أنه صلی اللہ علیہ وسلم رملی جمرۃ العقبة وغرثم تطیب للزیارة ثم أفاض فطاف بالبیت طواف الزیارة ثم رجع إلى منیٰ فصلی الظهر بها والعصر والمغرب والعشاء ووقف رقة ثم ركب إلى البیت ثانیاً وطاف به طوافاً آخر باللیل“
عمدہ (ج ۱۰ ص ۱۰) باب الزیارة يوم النحر ۱۲ مرتبہ

۴۔ چنانچہ بیہقیؒ میں روایت ہے ”أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم كان يزور البیت كل ليلة من لیل منیٰ“
كذا نقل العینی فی العمدة (ج ۱۰ ص ۱۰) باب الزیارة يوم النحر ۱۲ مرتبہ

۵۔ مذکورہ توجیہ اور ان سے متعلقہ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص ۱۰) اور معارف السنی (۵۲۳ و ۵۲۴) ص ۱۲

کہ آپ نے خود رات کے وقت طواف زیارت کیا، اس کی دلیل یہ ہے کہ حدیث باب حضرت عائشہؓ سے مروی ہے اور سنن ابوداؤد میں خود حضرت عائشہؓ ہی کی ایک دوسری روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے طواف زیارت دن کے وقت فرمایا اور ظہر کی نماز مکہ مکرمہ میں افراتی، ظاہر ہے کہ اس دوسری روایت کی موجودگی میں حدیث باب کا ظاہری مطلب مراد نہیں ہو سکتا کہ آپ نے طواف زیارت رات کو کیا ورنہ ایک ہی صحابی کی دو صحیح روایات میں تعارض لازم آئے گا۔ واللہ اعلم

باب ما جاء في نزول الأبطح

عن ابن عمر قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر وعثمان ينزلون الأبطح، حدیث باب اس بات پر دال ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم منیٰ سے واپسی کے موقع پر

۱۔ علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی توجیہ کی ہے فرماتے ہیں: "معناه جؤن تاخیر الزیارة مطلقاً إلى الليل" فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۹۸) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

۲۔ یعنی حججنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فأفضنا يوم النحر، سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۸۸) باب فی رمی الجمر ۱۲ م
۳۔ یوم النحر میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز مکہ میں افراتی یا منیٰ میں؟ اس بارے میں روایات مختلف اور متعارض ہیں بعض نے ان میں تطبیق کی کوشش کی ہے، بعض نے ترجیح کی صورت اختیار کی ہے اور بعض نے توقف کیا ہے، پھر جن حضرات نے ترجیح دی ہے ان میں سے بعض نے صلوٰۃ بمنیٰ کو راجح کہا ہے اور بعض نے صلوٰۃ بمکہ کو۔ مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص ۱۰) باب الزیارة یوم النحر۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳۴ تا ص ۵۳۸) ۱۲ م
۴۔ الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۱۸۸) باب استحباب نزول المحصب يوم النحر الخ
۵۔ شرح باب اذ مرتب عفا الله عنه

۶۔ الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۱۸۸) باب استحباب نزول المحصب يوم النحر الخ۔
و ابن ماجه في سننه (ص ۱۸۸) باب نزول المحصب ۱۲ م

۷۔ الأبطح وكذا البطحاء والبطيحة: يقال لسهيل واسع فيه دقاق الحصى - كذا في معاجم اللغة - وأصبح كالعلم لبطحاء مكة، وهي سهيل واديها وهو المحصب، والتحصيب: النزول بالمحصب " معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳۹)

ثم إن المحصب هنا بين منى ومكة، وأقرب إلى منى، ويقول عياض: وإلى منى أيضاً۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳۹)
آج کل مکہ مکرمہ کے پھیلنے اور وسیع ہونے کے بعد نہ خیف بنی کنانہ باقی ہے نہ اس کی وادی، البتہ وہاں "مسجد الایمانہ" کے نام سے ایک مسجد ہے جس سے اس جگہ کی پہچان ہو سکتی ہے۔ معارف (ج ۶ ص ۵۳۹) ۱۲ مرتب

بطحاہمکے یعنی محصب میں نزول فرماتے تھے، حضرات شیخین اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہم کا بھی یہی عمل تھا اور بخاری میں حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ وسلم کے بارے میں بیان فرماتے ہیں: "أنه صلى الظهر والعصر والمغرب والعشاء ورقد رقدًا بالمحصب، ثم ركب إلى البيت فطاف به" اس بات پر علماء کا اتفاق ہے کہ "تخصیب" یعنی محصب میں اترنا اور وہاں سونا یا رات گزارنا مناسک حج میں سے نہیں ہے، اسی باب میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت "ليس التخصيب شيء إنما هو نزول نزل رسول الله ﷺ" کا بھی مطلب ہے۔ یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وہاں اترنا اتفاقاً اور استراحت کے لئے تھا کسی منسک حج کو بجالانے کے لئے نہ تھا، نیز اگلے باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "قالت: إنما نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا بطح لأفنه كانت أسمع لخروجه" یعنی ابطح یا محصب میں آپؐ کا ٹھہرنا اتفاقاً تو اگرچہ نہ تھا لیکن اس کا مقصود محض سفرِ مدینہ میں آسانی پیدا کرنا تھا اس لئے کہ وہ ایسی جگہ تھی کہ وہاں آرام بھی کیا جاسکتا تھا اور وہاں سے مدینہ روانہ ہونا بھی آسان تھا۔

پھر تخصیب اگرچہ منسک حج نہیں لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات شیخین وغیرہ رضی اللہ عنہم کے نسل کی وجہ سے بیشتر حضرات کے نزدیک وہ بہر حال مستحب ہے اگرچہ بعض حضرات استحباب کے بھی قائل نہیں مثلاً حضرت عائشہؓ، حضرت اسماءؓ، عروہ بن الزبیرؓ اور سعید بن جبیرؓ۔

حنفیہ کے نزدیک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وہاں اترنا قصداً تھا لیکن مقصود سفرِ مدینہ میں صرف آسانی پیدا کرنا ہی نہ تھا بلکہ اللہ لطیف و خبیر کی قدرت کا اظہار مقصود تھا کہ جس وادی میں کفر پر قسمیں کھائی گئی تھیں اور مؤمنین سے مقاطعہ کیا گیا تھا (یعنی شعب ابی طالب میں) آج ان سب علاقوں میں اللہ جل شانہ نے مؤمنین کو فاتح بنا کر مشرکین کو مغلوب کر دیا، گویا آپؐ کا وہاں اترنے سے مقصود تذکیرِ نعمت اور تحدیثِ نعمت تھا۔ حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت اسامہ بن زیدؓ کی روایات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "نحن نازلون غداً بنی کنانہ سے

۱۔ (ج ۱ ص ۲۳) باب من صلى العصر يوم النفر بالأبطح ۱۲

۲۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت اس طرح ہے "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أُرِدَ قدوم مكة (بعد رجوعه من منى): من لنا غداً إن شاء الله بنحيف بنى كنانة" انہی کی دوسری روایت اس طرح ہے (باقی حاشیہ ص ۲۰)

بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وادیِ محصب (یعنی خیف بنی کنانہ) میں اترنا قصداً تھا جس کا تقاضا یہ ہے کہ تحصیلِ کوستِ مقصودہ قرار دیا جائے، فلو ترکہ أحد بلا عذر یصیرہ مسیئاً، چنانچہ احناف کے نزدیک وہاں اترنا مسنون ہے، اگرچہ کچھ ہی دیر کے لئے ہو، یا کم از کم کچھ دیر کے لئے وہاں اپنی سواری ہی روک لے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء في حج الصبی

«عن جابر بن عبد الله قال: «رفعت امرأة صبياً لها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله، ألهذا حج؟ قال: نعم، ولك أجر.» اس پر ائمہ کا اتفاق ہے کہ بچہ پر حج فرض نہیں پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ بچہ اگر حج کرے تو درست ہو جاتا ہے، البتہ علامہ نوویؒ نے امام ابو حنیفہؒ کا یہ مسئلہ لکھا ہے کہ ان کے نزدیک بچہ کا حج درست نہیں اور اس کا حج کرنا صرف ایک طرح کی مشق ہے اس کے بعد علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: «وهذا الحديث (بقیہ صفحہ گذشتہ)

فرماتے ہیں: «قال النبي صلى الله عليه وسلم من التقى يوم النحر وهو بمنى، نحن نازلون غداً بنحيف بنى كنانة حيث تقاسموا على الكفر يعني بذلك المحصب» صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۱۶) — کتاب المناسک باب نزول النبي صلى الله عليه وسلم مكة.

حضرت اسامہ بن زیدؓ کی روایت اس طرح ہے، فرماتے ہیں: «قلت: يا رسول الله، أين تنزل غداً في حجة؟ قال: وهل ترك لنا عقيل منراً؟ ثم قال: نحن نازلون غداً بنحيف بنى كنانة المحصب حيث قاسمت قريش على الكفر» صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۱۶) کتاب الجہاد، باب إذا أسلم قوم في دار الحرب ولهم مال وأرضون فيهم ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۔ مسئلہ الباب کی تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۰۱ و ۱۰۲) باب المحصب - معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳۸ تا ۵۴۵) نیز دیکھئے ہدایہ مع فتح القدير (ج ۲ ص ۱۸۶ و ۱۸۷) ۱۲ مرتب

۲۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۳۔ الحديث أخرجه ابن ماجة في سننه (ص ۲۰۹) باب حج الصبی ۱۲ م

میر علیہ السلام

لیکن صحیح یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کی طرف عدمِ صحتِ حج کی نسبت درست نہیں اور ان کا مذہب بھی یہی ہے کہ سبھی کا حج صحیح ہے اور اس کا احرام منعقد ہو جاتا ہے البتہ اگر وہ محظوراتِ احرام میں سے کسی چیز کا ارتکاب کر لے تو سبھی یا دلی کسی پر بھی دم یا ذبیہ وغیرہ واجب نہیں۔ پھر اگر صبی متمیز ہے تو وہ خود مناسکِ حج ادا کرے گا اور اگر غیر متمیز ہے تو ولی نیت، تلبیہ اور دوسرے افعال میں اس کی نیابت کرے گا اور احرام کی ابتدا میں اس کے سہلے ہوئے کپڑے اتار کر ازاد و ردار پہنائیگا۔

پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ بچہ کا یہ حج نفلی ہوگا جس کا ثواب اس کے ولی کو ملیگا اور بالغ ہونے کے بعد اس کو فریضہ حج مستقلاً ادا کرنا ہوگا، البتہ داؤد ظاہریؒ کے نزدیک اسی حج سے اس کا فریضہ ادا ہو جائیگا اور بلوغ کے بعد مستقلاً اس کے ذمہ میں واجب نہ ہوگا۔ پھر اگر صبی نے قبل البلوغ احرام باندھا، پھر طواف کرنے سے پہلے وقوفِ عرفہ سے پہلے وہ بالغ ہو گیا اور اس نے حج مکمل کر لیا تب بھی حنفیہ کے نزدیک اس کو فریضہ حج مستقلاً ادا کرنا ہوگا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اسی حج سے وہ فریضہ سے سبکدوش ہو جائیگا، پھر اگر وہ بچھلا احرام ختم کر دے اور نئے سرے سے دوبارہ احرام باندھ کر وقوفِ عرفہ کر لے تو حنفیہ کے نزدیک بھی اس کا فریضہ حج ادا ہو جائیگا۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب (بلا ترجمہ)

عن جابر قال: كنا إذا حججنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فكنّا نلبّي عن النساء،

۱۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۲۱) باب صحۃ حج الصبی وأجر من حج به ۱۲ م
۲۔ علامہ توریؒ لکھتے ہیں: "وهذه النسبة في صحة فقد اتفقت كلمات المشايخ الحنفية كلهم بل كلام الأئمة من محمد بن الحسن إلى الشرنبلالي وابن عابدين إلى أنه حجة صحيح وإحرامه منعقد" معارف السنن (ج ۶ ص ۵۴۶) ۱۲ مرتب

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۴۶ تا ۵۴۷) اور عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۱۶ و ۲۱۷) باب حجة الصبيان ۱۲ مرتب

۴۔ دیکھئے مبسوط سرخسی (ج ۴ ص ۱۴۲ و ۱۴۳) باب المواقيت قبيل باب الذي يفوته الحج ۱۲ مرتب

۵۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۶۔ ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت احقر کو صحاح ستہ میں سے کسی کتاب میں نہ مل سکی البتہ سنن ابن ماجہ میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے "عن جابر قال: حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ومع النساء والصبيان فلبينا عن الصبيان ورمينا عنهم" (مشائل) باب الرمي عن الصبيان ۱۲ مرتب

دوسری عن الصبیان“ بظاہر حدیث باب سے معلوم ہوتا ہے کہ مرد و عورتوں کی جانب سے تلبیہ پڑھ سکتے ہیں حالانکہ اس پر اتفاق ہے کہ مردوں کا عورتوں کی جانب سے تلبیہ پڑھنا درست نہیں اور عورتوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ خود تلبیہ پڑھیں۔ البتہ ان کے لئے رفع صوت مکروہ ہے۔

اس لئے حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ اول تو وہ اشعث بن سوار کی وجہ سے ضعیف ہے، دوسرے اگر یہ حدیث ثابت بھی ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عورتیں تلبیہ میں رفع صوت نہ کریں گی اس لئے کہ فتنہ کا خطرہ ہے، جہاں تک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان ”أفضل الحج العج والشیخ“ (یعنی افضل ترین حج وہ ہے جس میں زور زور سے تلبیہ پڑھا جائے اور خون بہا یا جائے یعنی بکثرت قربانی کی جائے) کا تعلق ہے سورفع صوت بالتلبیہ کی فضیلت ان کو مردوں کے رفع صوت بالتلبیہ سے حاصل ہو جائے گی واللہ اعلم (از مرتب معاشدہ)

باب ما جاء في الحج عن الشيخ الكبير والمليّة

عن عبد الله بن عباس عن الفضل بن عباس أن امرأة من خثعم قالت: يا رسول الله، إن أبي أدم، كرهت فريضة الله في الحج وهو شيخ كبير لا يستطيع أن يستوي على ظهر البعير قال: حجى عنه“ اس باب کے تحت مسئلۃ النیابۃ فی العبادۃ زیر بحث آتا ہے جس سے متعلق اصول بحث پہلے گزر چکی ہے کہ حنفیہ کے نزدیک جو عبادات محض مالی ہیں ان میں نیابت درست ہے جو محض بدنی ہیں ان میں نیابت درست نہیں اور جو عبادات مالی بھی ہوں اور بدنی بھی، تیسرے ج، ان میں مند العجز نیابت درست ہے۔

۱۔ حافظ ابن حجر ان کے بارے میں لکھتے ہیں: ”ضعیف، من السادسة“ تقریب التہذیب (۵/۱۸۷، رقم ۲۲)

۲۔ سنن ترمذی (۵/۱۳۳) باب ما جاء في فضل التلبیة والضرع سنن ابن ماجہ (۲/۲۱۱) باب رفع الصوت بالتلبیة ۲

۳۔ شرح باب از مرتب معاشدہ ۱۲

۴۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (۱/۲۵۱) أبواب العمرة، باب الحج من لا یستطیع الشرب علی الرحلة

و مسلم فی صحیحہ (۱/۲۳۱) باب الحج عن العاجز لزمانة و هم و نحوھا و الموت ۲

۵۔ دیکھئے درس ترمذی (۲/۲۹۱ تا ۲۹۲) مسئلۃ النیابۃ فی العبادۃ ۱۲

۶۔ عجزہ دائمی مستمر الی وقت الموت مراد ہے کافی الہدایہ (۲/۲۹۱) باب الحج عن العجز ۱۲

لیکن حضرت ابن عمرؓ قاسمؓ اور ابراہیم نخعیؓ فرماتے ہیں "لا یصح عن أحد" یعنی حج میں نیابت درست نہیں۔

امام مالکؒ اور یثؓ فرماتے ہیں کہ حج میں نیابت درست نہیں البتہ اگر کسی میت پر حج فرض تھا اور وہ اپنی زندگی میں اس فریضہ کو ادا کر سکا تو اس کی طرف سے حج کرنا درست ہے لیکن وہ حج (۳) کے فریضہ کے قائم مقام ہوگا، پھر امام مالکؒ کے نزدیک اگر میت نے اپنی جانب سے حج کرنے کی وصیت کی تھی تو اس کی وہ وصیت ثلث مال میں نافذ ہوگی۔

امام شافعیؒ کے نزدیک عند العجز نیابت فی الحج درست ہے، اور اگر میت کے ذمہ میں حج فرض تھا نذر کی وجہ سے اس کے ذمہ میں لازم تھا اب اس کی حیثیت دین کی سی ہے جس کی اس کی جانب سے ادائیگی ضروری ہے لہذا وہ وصیت کرے یا نہ کرے بہر صورت اس کی جانب سے حج کرنا ورثہ کے ذمہ لازم ہے خواہ اس حج کرانے میں کل مال خرچ ہو جائے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی عند العجز نیابت فی الحج درست ہے جب کہ اس کے بارے میں ہم اصولی قاعدہ بیان کر چکے ہیں۔

پھر اس میں ان کے نزدیک تفصیل یہ ہے کہ اگر میت کے ذمہ میں حج لازم تھا اور اس نے اپنی جانب سے حج کرانے کی وصیت نہیں کی تو ورثہ کے ذمہ اس کی جانب سے حج کرنا لازم نہ ہوگا اور میت تقویتِ فرض اور ترکِ وصیت کی وجہ سے گنہگار ہوگا، البتہ اگر وصیت کے بغیر ہی کسی وارث یا اجنبی آدمی نے اس کی جانب سے حج کر دیا اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں: "وَأرجو أن یجزیہ ذلک إن شاء اللہ تعالیٰ"۔

اور اگر میت نے اپنی جانب سے حج کرانے کی وصیت کی تھی تو اس کی وہ وصیت ثلث مال میں نافذ ہوگی، اگر ثلث مال میں سے اس کی جانب سے حج کرنا ممکن ہو تو ورثہ کے ذمہ میں اس وصیت کو پورا کرنا لازم ہوگا جس کی صورت یہ ہوگی کہ میت کے وطن سے حج بدل کرنے کے لئے کس کو بھیجا جائیگا، اگر ثلث مال میں وطن سے حج کرنا ممکن نہ ہو تو قیاس کے مطابق تو وصیت باطل ہو کر اس ثلث میں بھی میراث جاری ہوگی لیکن استحساناً میت کو اس فریضہ سے سبکدوش کرنے کے لئے اس علاقہ سے کسی کو حج بدل کیلئے

۱۔ دیکھئے عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۰۷) باب الحج والسنن عن الميت والرجل حج عن السیرة ۱۲ مرتبہ

۲۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۳۳) باب الحج عن العاجز الخ ۱۲ م

بھیجا جائے گا جہاں سے ثلث مال حج کے لئے کافی ہو جائے۔ واللہ اعلم
(شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ماجاء فی العمرة أواجبة أم لا؟

• عن جابر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن العمرة أواجبة ہی ؟
قال: لا، وأن یعتمروا هو أفضل، امام شافعی، امام احمد، ابو ثور، ابو عیینہ، سفیان ثوری
اور اوزاعی کا مسلک یہ ہے کہ عمرہ واجب ہے، صحابہ میں سے حضرت ابن عباسؓ اور تابعین کی ایک
جماعت کا یہی مسلک ہے۔

زر قانیؒ نے امام مالکؒ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ وہ سنت مذکورہ ہے۔
جہاں تک احناف کا تعلق ہے سوان میں سے بعض کے نزدیک تو وہ فرض کفایہ ہے چنانچہ محمد
بن الفضل جو مشائخ بخارا میں سے ہیں ان کا یہی مسلک ہے۔
صاحب بدائعؒ فرماتے ہیں کہ عمرہ ہمارے اصحاب کے نزدیک واجب ہے جیسے صدقۃ الفطر، الفجیہ اور وتر۔

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص ۲۲۱ و ۲۲۲) فصل: وأما بیان حکم فرائض الحج ۱۲ مرتب
۲۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۳۔ الحدیث لم یخرجہ أحد من أصحاب الکتب الستہ غیر الترمذی۔ قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی۔
سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۷۱، رقم الحدیث ۹۳۱) ۱۲ م

۴۔ والعمرة فی اللغة: الزيارة، يقال: اعتمر، أى: زار وقصد، وقيل: مشتقة من عمارة المسجد للحرام
وشرعاً: زیارة البیت الحرام بشرط مخصوصة مذکورة فی الفقہ، قالہ المبدر والشہاب۔

۵۔ والعمرة: بضم العين والميم، وبضم العين وسكون الميم، وبفتح العين وسكون الميم، كما فی شرح
المہذب (۷-۹) کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۵۵) ۱۲ مرتب

۶۔ قال مالک: العمرة سنة لا أعلم أحدًا من المسلمين أُرخص فی ترکها، وحمل قوله عامة المالكیة
على التأكيد دون الوجوب كما سیأتی فی محله، کذا فی أوجز المسالك (ج ۳ ص ۳۹) جامع ماجاء فی العمرة ۱۲ م

۷۔ کذا فی الأوجز (ج ۳ ص ۳۹) ۱۲ م

۸۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۲۱) فصل: وأما العمرة ۱۲ م

لیکن راجح یہ ہے کہ عمرہ واجب نہیں بلکہ سنت مؤکدہ ہے، مسئلہ کی تفصیل کے لئے اوجز المسائل کی طرف مراجعت کریں۔

پھر حنفیہ کے نزدیک عمرہ زندگی میں ایک مرتبہ سنت مؤکدہ ہے، اور تکثیر عمرہ مکروہ نہیں بلکہ مستحب ہے، البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پانچ دنوں میں عمرہ مکروہ ہے، یوم النحر اور ایام تشریق کے تین دن یعنی گیارہویں، بارہویں اور تیرہویں تاریخ میں۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان پانچ میں سے یوم النحر میں تو مکروہ نہیں البتہ بقیہ چار میں مکروہ ہے۔

امام مالکؒ، حسن بصریؒ اور ابن سیرینؒ وغیرہ کے نزدیک سال میں ایک سے زائد عمرہ مکروہ ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ایک سال میں تکثیر عمرہ میں کوئی حرج نہیں بلکہ مستحب ہے، امام احمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے، البتہ اثرم نے ان کی یہ روایت نقل کی ہے: "إن شاء اعترف كل شهر" واللہ اعلم

باب منہ

عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة" جہود کے نزدیک حدیث باب کا مطلب یہ ہے کہ اشہر حج میں عمرہ درست ہے، گویا اہل سہ قال ابن عابدین نقلًا عن البحر: "والظاهر من الرواية السنية، فإن محمداً نقل على أن العمرة نطق" رد المحتار على الدر المختار (ج ۲ ص ۱۵۱) مطلب فی أحكام العمرة ۱۲

سہ (ج ۳ ص ۳۸۹ و ۳۹۰) جامع ما جاء في العمرة۔

صاحب اوجز نے اس بحث کے تحت لکھا ہے: "واختلفت فقلة المذاهب في بيان مسالك الأئمة في ذلك، ولعل ذلك لاختلاف الروايات عنهم" ۱۲ مرتب

سہ چنانچہ علامہ شامی در مختار کی عبارت "والعمرة في العمر سنة مؤكدة" کے تحت لکھتے ہیں: "أى إذا أتى بها مرة فقد أقام السنة غير مقيد بوقت غير ما ثبت النهي عنها فيه" رد المحتار (ج ۲ ص ۱۵۱) مطلب فی أحكام العمرة ۱۲ مرتب

سہ حوالہ بالا ۱۲ م

سہ كذا في العدة (ج ۱ ص ۱۵۱) أبواب العمرة، وجوب العمرة وفضلها ۱۲ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جاہلیت کے عقیدہ کی تردید مقصود ہے جو یہ کہتے تھے کہ شہرج میں عمرہ جائز نہیں۔
اس کا دوسرا مطلب جوازِ قرآن بیان کیا گیا ہے، گویا تقدیرِ کلام یہ ہے ”دخلت أفعال العمرة في أفعال
الحججة إلى يوم القيامة“ یعنی عمرہ کے افعال کو حج کے افعال کے ساتھ ملا کر اس طرح ادا کیا جائے کہ حج
قرآن کی صورت پیدا ہو جائے۔

بعض حضرات نے اس کا یہ مطلب بیان کیا ہے ”سقوط العمرة ودخولها في الحج“ یعنی عمرہ
واجب نہیں ہے، لیکن علامہ نوویؒ نے اس تاویل کو ضعیف کہا ہے۔
حدیثِ باب کا ایک مطلب ”جواز فسحة الحج إلى العمرة“ بیان کیا گیا ہے علامہ نوویؒ نے اس تاویل کو بھی ضعیف
کہا ہے۔ واللہ اعلم۔ از مرتب عفا اللہ عنہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

۱۰ دیکھیے المغنی لابن قدامہ (ج ۳ ص ۲۲۶) فصل : ولا بأس أن يعتمر في السنة مراراً - اور عمدة القاری
(ج ۱۰ ص ۱۰۰) وجوب العمرة وفضلها ۱۲ مرتب

۱۱ شریعہ باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۱۲ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۴۴) باب في أفراد الحج ۱۲

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۳ علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں : ”قال شيخنا، المراد به (أي الحديث) دخول العمرة في الحج، يعني : أودها مع الحج
بصورة التمتع أو القرآن“ معارف السنن (ج ۶ ص ۵۶) ۱۲ مرتب

۱۴ شرح نوویؒ علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۴) باب بیان وجوہ الإحرام الخ (قبیل باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم)
صاحب فتح الملہم علامہ نوویؒ کے قول ”وهذا ضعيف“ کے تحت بطور دلیل لکھتے ہیں : ”لأنه يقتضي النسخ
بغير دليل“ دیکھیے (ج ۳ ص ۲۴۴) ۱۲ مرتب

۱۵ نسخ الحج إلى العمرة سے متعلق کسی قدر بحث پیچھے ”باب ما جاء في التمتع“ کے تحت گزر چکی ہے فلیراجع ۱۲
۱۶ شرح نوویؒ علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۴)

۱۷ صاحب فتح الملہم اس مقام پر علامہ نوویؒ کے قول ”وهذا أيضا ضعيف“ کے تحت لکھتے ہیں : ”وتعقب بأن سياق
السؤال يقوى هذا التأويل، بل الظاهر أن السؤال وقع عن النسح والجواب وقع عما هو أعم من ذلك حتى يتناول
التأويلات المذكورة إلا الثالث والله أعلم - كذا في فتح الباری - دیکھیے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۴۴) ۱۲ مرتب

۱۸ اس باب سے متعلقہ تمام تفصیل شرح نوویؒ علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۴) باب بیان وجوہ الإحرام سے ماخوذ ہے ۱۲

باب ماجاء فی العمرة من التنعيم

عن عبد الرحمن بن ابی بکر ان السبی صلی اللہ علیہ وسلم امر عبد الرحمن بن ابی بکر ان یعمرا ثلثة من التنعیمةؕ اس حدیث سے استدلال کر کے ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ جو شخص مکہ میں ہو عمرہ کے لئے اس کی میقات تنعیم ہے۔ یعنی مکہ سے تنعیم اگر احرام باندھنا چاہیے۔ جبکہ ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ اہل مکہ کے لئے عمرہ کی میقات حل ہے خواہ وہ تنعیم ہو یا حل کا کوئی اور حصہ۔ ائمہ اربعہ کا یہی مذہب ہے،

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سونہی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حضرت عبد الرحمن بن ابی بکر کو یہ حکم دیا تھا کہ حضرت عائشہؓ کو تنعیم سے عمرہ کرا دے اس میں تنعیم کو مقرر کرنا اس لئے نہیں تھا کہ اہل مکہ کے لئے میقات عمرہ تنعیم ہی متعین تھی بلکہ اصل مقصود تو حل ہی تھا لیکن چونکہ تنعیم دوسری حدود حل کے مقابلہ میں قریب تھی اس لئے آپؐ نے تنعیم سے عمرہ کرانے کے لئے کہاؕ اس کی تائید خود حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہوتی ہے "قالت:

سہ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

سہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۲۹) أبواب العمرة، باب عمرة التنعيم - و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۲۹) باب بیان وجوب الحرام الخ ۱۲

سہ التنعيم : بفتح المثناة وسكون النون وكسر الهاء : مكان معروف خارج مكة وهو على أربعة أميال من مكة الى جهة المدينة ، كما نقله الفاكهي ودروى الفاكهي من طريق عبيد بن عمير قال : انما سمي التنعيم لأن الجبل الذي عن يمين الداخل يقال له : ناعم ، والذي عن اليسار يقال له : منعم ، والوادي : نعان " فتح الباری (ج ۲ ص ۲۸۳ و ۲۸۴) باب عمرة التنعيم ۱۲ مرتب

سہ لیکن اس توجیہ پر اشکال ہو سکتا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں : قال المحدث الطبري : التنعيم بعد من أدنى الحل إلى مكة بقليل وليس بطرف الحل ، بل بينهما نحو من ميل ، ومن أطلق عليه أدنى الحل فقد تجاوز . (فتح الباری ج ۲ ص ۲۸۳ و ۲۸۴) باب عمرة التنعيم جس سے معلوم ہوا کہ تنعیم "ادنی الحل" نہیں بلکہ حدود حرم سے تقریباً ایک میل کے فاصلہ پر ہے لہذا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ادنی الحل کو چھوڑ کر تنعیم سے عمرہ کرانے کے لئے کہنا بظاہر اس بات کی دلیل ہے کہ مقصود تنعیم عمرہ کرانا ہے نہ کہ حل سے۔ جیسا کہ پہلی جماعت کا مسلک یہی ہے۔

لیکن اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ ادنی الحل کے قریب معروف جگہ تنعیم ہی تھی اس لئے آپؐ نے تنعیم کا ذکر فرمایا، اس کے علاوہ احوط بھی یہی تھا، اس لئے کہ تنعیم پہنچ کر حدود حرم سے باہر نکل آنے میں کوئی شک باقی نہیں رہتا بہر حال رائج یہی ہے کہ اہل مکہ کے لئے میقات عمرہ حل ہی ہے اور تنعیم کو قرب کی وجہ سے اختیار کیا گیا، پھر تنعیم بھی اگرچہ ادنی الحل کے مقابلہ میں دوسرے یکن بقیہ جہات حل کی نسبت سے وہ بہر حال قریب ہے۔ چنانچہ حافظؒ نے بھی یہی کہا ہے کہ تنعیم کو ادنی الحل قرار دینا یا تجاوزاً ہے یا دوسری جہات حل کی نسبت سے اس کو ادنی الحل کہا گیا ہے (دیکھئے فتح ج ۲ ص ۲۸۴) واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم يسرف وأنا أبكي، فقال: ما ذاك؟ قلت: حضت، قال: فلا تنبكي، اصنعي ما يصنع الحاج، فقد منّا مكة ثم أتينا منى، ثم غدونا إلى عرفة، ثم رمينا الجمر فمالك الأيام، فلما كان يوم النفر ارتحل فنزل الحصبه، قالت: والله ما نزلها إلا من أحبلى، فأما عبد الرحمن بن أبي بكر فقال: إجمل أختك، فأخرجها من الحرم، قالت: والله ما ذكر الجعرانة ولا التنعيم فلتهل بعمرة، فكان أدنانا من الحرم التنعيم، فأهللت بعمرة الخ " اس روایت میں "فكان أدنانا من الحرم التنعيم" کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ تنعيم کو عمرہ کی خاص میقات ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس وجہ سے اختیار کیا گیا تھا کہ دوسری حد و محل کے مقابلہ میں حل کی یہ قریب ترین جگہ تھی۔

امام بخاری کے منبع سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ مکہ کی جس طرح حج کا احرام مکہ ہی سے باندھتا ہے وہ عمرہ کا احرام بھی مکہ ہی سے باندھیں گے۔
لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ مسلک جمہور امت کے خلاف اور امام بخاری کا تفرد ہے، اور جمہور امت

۱۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۶۲) باب المکی یريد العمرة من أين ينبغي له أن يحررها ۱۲ م
۲۔ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۲۵۸ تا ۲۶۱) باب ذكر المواقيت، مسألة: قال وأهل مكة إذا أرادوا العمرة فمن الحل الخ۔ اور طحاوی (ج ۱ ص ۳۶۱ و ۳۶۲) باب المکی یريد العمرة الخ۔ اور معارف السنن (۶۵ ص ۵۶۹ تا ۵۷۹) ۱۲ م
۳۔ اس لئے کہ امام بخاری نے اپنی صحیح میں ایک باب قائم کیا ہے "باب مهل أهل مكة للحج والعمرة" اور اس کے تحت حضرت ابن عباس کی روایت ذکر کی ہے "قال: إن النبي صلى الله عليه وسلم وقت لأهل المدينة ذا الحليفة ولأهل الشام الجحفة ولأهل نجد قرن المنازل ولأهل اليمن يلمه من لم يهمل أهل مكة من مكة" (ج ۱ ص ۲۶۱)

علامہ عینی اس کے تحت لکھتے ہیں: "إنما غرضه بيان مهل أهل مكة، ولهذا ترجم بقوله باب مهل أهل مكة للحج والعمرة ومحل الشاهد هو قوله "حتى أهل مكة من مكة" كما ذكرنا، وهذا بظاهر يدل على أن مهله هو مكة سواء كان للحج أو للعمرة، ولكن مهل أهل مكة للعمرة الحل كما سيبيء بيانه" عمدة القاري (۱ ص ۹۵) ۱۲ م
۴۔ چنانچہ علامہ بنوری لکھتے ہیں: "وبالجملة انفتحت الأئمة والأئمة على ميقات إحرام المعتمر من أهل مكة الحل دون الحرم، وقد أفاض ابن قدامة في التذليل عليه فقها ورواية، فإذن البخاري تفرد به في الأئمة بجواز إحرام أهل مكة من مكة ومن جملة ما استدل على الخروج إلى الحل بأن يتحقق نوع سفر في الخروج۔ والله أعلم
معارف السنن (۶۵ ص ۵۶۹ و ۵۷۹) ۱۲ م

کا یہی مسلک ہے کہ مکي حج کا احرام اگرچہ مکہ سے باندھیں گے لیکن عمرہ کا احرام اس کے لئے حل سے باندھنا ضروری ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء في عمرة رجب

عن عمرو قال : سئل ابن عمر في أي شهر اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟

فقال : في رجب ، فقالت عائشة : ما اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا وهو معه .
تعني ابن عمر - وما اعتمر في شهر رجب قط - اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے رجب میں عمرہ کرنے سے متعلق حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عمرؓ کے بیان متعارض ہیں ، حضرت عائشہؓ کی جانب سے عمرہ رجب کا انکار ہے اور حضرت ابن عمرؓ کی جانب سے عمرہ رجب کا اثبات ، اسی باب میں حضرت ابن عمرؓ ہی کی اگلی روایت سے بھی عمرہ رجب کا اثبات ہو رہا ہے ” عن مجاهد عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم اعتمر أربعاً إحداهن في رجب “۔

لیکن یہ تعارض بخاری کی روایت سے دور ہو جاتا ہے ” عن مجاهد قال : دخلت أنا وعمرو بن الزبير المسجد فإذا عبد الله بن عمر جالس إلى حجرة عائشة وإذا أناس يصلون في المسجد صلوة الضحى ، قال : فألناه عن صلواتهم ، فقال : بدعة ، ثم قال له : كرام عمر النبي صلى الله عليه وسلم

لہ كما في المعنى لابن قدامة (ج ۳ ص ۲۵۵ و ۲۵۹) باب ذكر المواقيت ۱۲

لہ شرح باب از مرتب ۱۲

لہ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) أبواب العمرة ، باب كم اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم
ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۹) باب بيان عدد عمر النبي صلى الله عليه وسلم وزمانهم .

لہ لفظ ” رجب “ کے منصرف اور غیر منصرف ہونے میں اختلاف ہے ، دونوں ہی قول ہیں ، خواہ کسی بھی قول کو ترجیح حاصل ہو ، اس مقام پر بہر حال لفظ ” رجب “ منصرف ہے ، اس لئے کہ اگر غیر منصرف ہونے کے قول کو ترجیح دیجاتے تب بھی ” إذا نكر صرف “ کے قاعدہ سے یہاں منصرف ہوگا ، البتہ ترجمۃ الباب میں غیر منصرف پڑھنے کی گنجائش ہے ۔ دیکھئے

معارف السنن (ج ۶ ص ۵۴۳ و ۵۴۴) ۱۲ مرتب

لہ الظاهر أنها لم تنبت عنده ، فلذلك أطلق عليها البدعة ، وقيل : أراد أنها من البدع المستحقة كما قال عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه في صلاة التراويح : ” نمت البدعة هذه “ وقيل : أراد أن إظهارها في المسجد والاجتماع لها هو البدعة لأن نفس تلك الصلاة بدعة وهذا هو الأوجه ” كذا في العدة (ج ۱ ص ۱۰) باب كم اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

علیہ وسلم؟ قال: أربع، إحداهن في رجب، فكم هنا أن نرد عليه، قال: وسمنا استئذاناً^۱ أمراً المؤمنين في الحجرة فقال عروة: يا أماء يا أمراً المؤمنين، ألا تسمعين ما يقول أبو عبد الرحمن؟ قالت: ما يقول؟ قال: يقول: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمر أربع عمرات إحداهن في رجب، قالت: يرحم الله أبا عبد الرحمن، ما اعتمر عمرة إلا وهو شاهده، وما اعتمر في رجب قطاً^۲، اور مسلم کی روایت میں اس قصہ میں یہ الفاظ بھی مروی ہیں: «وابن عمر يسمع فما قال لا ولا نعم، سكت^۳» اس کے تحت شرح میں علامہ نوویؒ لکھتے ہیں: «قال العلماء: هذا يدل على أنه اشتبه عليه أونسى أو شاك ولهذا سكت عن الإنكار على عائشة ومراجعتها بالكلام» لہذا یہ بات متعین ہو جاتی ہے کہ اس بارے میں حضرت عائشہؓ ہی کا بیان صحیح ہے یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رجب میں کوئی عمرہ نہیں کیا۔ واللہ اعلم
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء في عمرة رمضان

عن أم مفضل عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: عمرة في رمضان تعدل حجة^۴، حدیث باب سے یہ وہم نہ کیا جائے کہ آدمی جب رمضان میں عمرہ کرے تو چونکہ وہ عمرہ لہ اُمی ابن عمر رضی اللہ عنہ ۱۲ م

۱ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۳۹) أبواب العمرة، باب كم اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ م
۲ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۹) باب بيان عدد عمر النبي صلى الله عليه وسلم و زمانه ۱۲ م
۳ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۴ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۴۲ و ۲۴۳) باب العمرة

سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں «أنها تعدل حجة معي عمرة في رمضان» (ج ۱ ص ۲۴۳) اور مسلم میں حضرت ابن عباسؓ ہی کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں «فعمرة في رمضان تقضي حجة أو حجة معي» (ج ۱ ص ۲۹۹) باب فضل العمرة في رمضان۔ نیز معجم طبرانی کبیر میں حضرت انسؓ سے مروی ہے «أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: عمرة في رمضان كحجة معي» (قال الميثقي) رواه الطبرانی في الكبير وفيه هلال من أنس وهو ضعيف، مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۸۵) باب العمرة في رمضان ۱۲ مرتب
۵ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عمرہ رمضان سے متعلقہ زمان حضرت ام مفضلؓ کے (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حج کے برابر ہوگا اس لئے اس پر حج فرض نہ ہوگا اور وہ اس فریضہ سے سبکدوش ہو جائے گا کیونکہ اس پر اجماع ہے کہ وہ عمرہ اس کے حجتہ الاسلام کے قائم مقام نہ ہوگا اگرچہ اسے حج کی فضیلت حاصل ہو جائیگی۔
واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ماجاء فی الذی یہل بالحج فیکسر أو یعرج

یہ اور اگلا باب دونوں مسئلہ احصار سے متعلق ہیں۔

احصار حنفیہ کے نزدیک ہر اس حابس سے متحقق ہو جاتا ہے جو مضیٰ الی بیت اللہ سے مانع ہو، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ابن عباسؓ، عطار بن ابی رباح، ابراہیم نخعیؓ اور سفیان ثوریؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔ بہر حال مرض وغیرہ سے حنفیہ کے نزدیک احصار متحقق ہو جاتا ہے، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک احصار صرف عدو سے متحقق ہوتا ہے مرض سے نہیں، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور لیث بن سعدؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

سوال کے جواب میں ارشاد فرمایا، بعض سے معلوم ہوتا ہے ام شلیم کے سوال کے جواب میں، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ام ہرثم یا ام طلق یا ام سنان انصاریہ کے جواب میں ارشاد فرمایا، بعض میں امرأۃ مبہمہ کا ذکر ہے بہر حال یہ کم سے کم چار مستقل واقعات ہیں جن کے جواب میں اپنے یہ ارشاد فرمایا کما حقہ المحب الطبری۔ دیکھئے معارف الشیخ (ج ۶ ص ۵۵) ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷ چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: "الإجماع علی عدم قیامها مقامها، وقال ابن خزيمة: إن الشيء يشبه بالشيء ويجعل عدله إذا أشبهه في بعض المعاني لا جميعها لأن العمدة لا يقضي بها فرض الحج ولا النذر. وقال ابن الجوزي: فيه أن ثواب العمل يزيد بن زيادة شرف الوقت كما يزيد بحضور القلب ومخلص القصد"

واضح رہے کہ بعض حضرات نے اس فضیلت کو ان صورتوں کے ساتھ مخصوص قرار دیا۔ دیکھئے عمدۃ القاری

(ج ۱۰ ص ۱۱) باب عمرۃ فی رمضان ۱۲ مرتب

۱۸ تفصیل مذاہب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۱۱) أبواب المحصر وحزاء الصيد ۱۲ مرتب

مالکیہ وشافعیہ وغیرہ کا استدلال **وَاتَّقُوا اللَّهَ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ** مِنَ الْهَدْيِ سے ہے کہ یہ آیت سترہ میں صلح حدیبیہ کے موقع پر نازل ہوئی تھی جس وقت کہ احصاراً بالعدو پیش آیا تھا، معلوم ہوا کہ احصارہ عدو کے ساتھ خاص ہے۔

جہاں تک حنفیہ کے مذہب کا تعلق ہے وہ لغت، روایت اور درایت بر اعتبار سے رائج ہے۔ لغت اس لئے کہ بیشتر علمائے لغت کے نزدیک لفظ "احصار" حقیقتہً حبس بالمرض کیلئے استعمال ہوتا ہے اور حبس بالعدو کے لئے "حصر" کا لفظ استعمال ہوتا ہے، چنانچہ علمائے لغت میں سے ابو عبیدہ، ابن قتیبہ اور ثعلب و زجاج وغیرہ نے اسکی تصریح کی ہے۔

۱۔ اور جب حج و عمرہ کرنا ہو تو اس حج و عمرہ کو اللہ کے واسطے پورا پورا ادا کرو، پھر اگر کسی دشمن یا مرض کی وجہ سے روک دئے جاؤ تو قربانی کا جانور جو کچھ میسر ہو (ذبح کرو) سورہ بقرہ آیت ۱۹۱ پ ۱۲ مرتب ۱۷ دیکھئے تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۲۳) الأمر بالحج والعمرة تحت قوله تعالى : فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنْ الْهَدْيِ ۱۲ م

۲۔ امام رازی نے لفظ احصار پر تفسیر کلام کیا ہے وہ فرماتے ہیں: "أما لفظ الإحصار فقد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال: الأول: وهو اختيار أبي عبيدة وابن السكيت والزجاج وابن قتيبة وكثر أهل اللغة أنه مختص بالمرض قال ابن السكيت: يقال: أحصر المرض إذا منعه من السفر، وقال ثعلب وفسح الكلام: أحصر بالمرض وحصر بالعدو. والقول الثاني: أن لفظ الإحصار يفيد الحبس المنع، سواء كان بسبب العدو أو بسبب المرض، وهو قول الفرار. والقول الثالث: أنه مختص بالمنع الحاصل من جهة العدو، وهو قول الشافعي رضي الله عنه وهو الذي روى عن ابن عباس وابن عمر، فإنها قالا: لا يحصر إلا حصر العدو، وأكثر أهل اللغة يردون هذا القول على الشافعي رضي الله عنه، وفائدة هذا البحث تظهر في مسألة فقهية، وهي أنهم اتفقوا على أن حكم الإحصار عند حبس العدو ثابت وهل يثبت بسبب المرض وسائر الموانع؟ قال أبو حنيفة رضي الله عنه: يثبت، وقال الشافعي لا يثبت، وحجة أبي حنيفة ظاهرة على مذهب أهل اللغة، وذلك لأن أهل اللغة رجلا، أحدهم: الذين قالوا: الإحصار مختص بالحبس الحاصل بسبب المرض فقط، وهلى هذا المذهب تكون هذه الآية نصاً صريحاً في أن إحصار المرض يفيد هذا الحكم. والثاني: الذين قالوا: الإحصار لمطلق الحبس سواء كان حاصل بسبب المرض أو بسبب العدو. وعلى هذا القول حجة أبي حنيفة تكون ظاهرة أيضاً، لأن الله تعالى ملق الحكم على معنى الإحصار فوجب أن يكون الحكم ثابتاً عند حصول الإحصار، سواء حصل بالعدو أو بالمرض. وأما على القول الثالث: وهو أن الإحصار اسم للمنع الحاصل بالعدو، فهذا القول باطل باتفاق أهل اللغة، وبمقتدير ثبوته فنحن نقس المرض على العدو وبجامع دفع الحرج، وهذا قياس جلي ظاهر، فهذا تقرير قول أبي حنيفة رضي الله عنه وهو ظاهر قوي. دیکھئے التفسیر للرازی (ج ۵ ص ۱۵۹ و ۱۶۰) تحت قوله تعالى : فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ ۱۲ مرتب عافاه الله

روایت حدیث باب کی وجہ سے رائج ہے "عن عكرمة قال: حدثني الحجاج بن عمرو قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من كسر أو عرج فقد حل، وعليه حجة أخرى فذكرت ذلك لأبي هريرة وابن عباس، فقالا صدق" یہ روایت صراحتاً اس پر دلالت کر رہی ہے کہ احصار عدو کے ساتھ خاص نہیں اور کسر و عرج (اسی طرح مرض سے) بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

اور درایت اس لئے رائج ہے کہ جو علت احصار بالعدو میں پائی جاتی ہے وہی احصار بالمرض میں بھی پائی جاتی ہے اس لئے کہ دونوں ہی مانع عن الحج ہیں، فینبغي أن يكون حكمهما سواء۔

جہاں تک آیت "فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" کا تعلق ہے سو وہ اگرچہ غزوہ حدیبیہ کے موقع پر نازل ہوئی تھی لیکن اول تو "العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب" کے قاعدہ سے اس کے حکم کو عدو کے ساتھ مخصوص نہیں کیا جاسکتا، دوسرے باری تعالیٰ نے یہاں لفظ "احصار" استعمال کر کے اس طرف اشارہ فرمادیا ہے کہ آیت کا سبب نزول اگرچہ احصار بالعدو کا واقعہ ہے لیکن احصار بالمرض بھی یہی حکم ہے۔

پھر حنفیہ کے نزدیک احصار کا حکم یہ ہے کہ محصر ایک ہدی حرم بھیجے اور ایک وقت طے کر لے کہ اس وقت وہ ہدی حرم میں ذبح کر دیجائے پھر جب وہ وقت آجائے تو حلال ہو جائے، حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔ اگر وہ حرم میں ہدی کے ذبح کرانے کا انتظام نہ کر سکے تو اب اس کے لئے حلال ہونا نہیں۔ پھر حلال ہونے کی صورت میں اس پر حلق وغیرہ نہیں ورنہ قد ذهب عند النساک کلہ، البتہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں وہ حلق کرائیگا۔ اور اگر نہ کر لے تو اس پر کچھ واجب نہیں۔ پھر چونکہ حنفیہ کے نزدیک محصر کا مفہوم عام ہے خواہ محصر بالعدو ہو یا بالمرض اس لئے ہدی کے حرم میں ذبح کئے جانے کی صورت میں حلال ہونے کی رخصت دونوں ہی کے لئے ہوگی۔

لیکن مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک چونکہ صرف حصر بالعدو کا اعتبار ہے اس لئے حلال ہونے کی رخصت صرف اسی کو حاصل ہوگی، محصر بالمرض کو حلال نہ ہوگی اور حلال ہونے کی صورت میں ان حضرات کے نزدیک ہدی کو حرم بھیجنا ضروری نہیں بلکہ ہدی کا اُسی جگہ ذبح کیا جانا کافی ہے جہاں احصار متحقق ہوا ہے، پھر ان حضرات کے نزدیک حلال ہونے کی صورت میں حلق یا قصر بھی کرائیگا۔

۱۰ یہ روایت امام ترمذیؒ کے علاوہ امام ابو داؤدؒ اور امام ابن ماجہؒ نے بھی ذکر کی ہے، دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۵)

باب الإحصار اور سنن ابن ماجہ (ص ۲۲۲) باب المحصر ۱۲ م

۱۱ حلق یا قصر کے بارے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں، ایک مالکیہ اور حنابلہ کے مطابق کما ذکرنا، دوسرے امام ابو حنیفہؒ کے مطابق، یعنی حلق یا قصر ضروری نہیں۔ کذا فی الجامع لأحكام القرآن (المعروف بالقرطبی) (ج ۲ ص ۳۸) المسئلة الثالثة تحت قوله تعالى: وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ ۚ ۱۲ مرتب

جہاں تک محصر بالمرض کا تعلق ہے سو وہ ان حضرات کے نزدیک طواف بیت اللہ کے بغیر حلال نہیں ہو سکتا البتہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک وہ اشتراط کی صورت میں حلال ہو سکتا ہے، اشتراط کی تفصیل اگلے باب کے تحت آرہی ہے۔

قولہ ابوعلیہ حجة أخرى "محصر کے حق میں اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ اس کے ذمہ اس حج اور عمرہ کی قضا واجب ہے یا نہیں؟

حنفیہ کے نزدیک محصر اگر دم ذبح کر کے حلال ہو جائے تو اس پر اس کی قضا واجب ہے، امام احمد کی ایک روایت بھی یہی ہے۔

لیکن شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک قضا واجب نہیں، امام احمد کی دوسری روایت اسی کے مطابق ہے۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ قرآن کریم نے وجوب قضا کا ذکر نہیں فرمایا۔

ہماری دلیل حدیث باب کا مذکورہ جملہ ہے "وعلیہ حجة أخرى" اس کے علاوہ حنفیہ کی ایک اور دلیل یہ بھی ہے کہ آپ نے حدیث میں عمرہ کی قضا آئندہ سال فرمائی تھی۔

جہاں تک قرآن کریم میں عدم ذکر قضا کا تعلق ہے سو عدم ذکر عدم وجوب کو مستلزم نہیں کہا ہو ظاہر واللہ اعلم

۱۵ احصار کے حکم سے متعلقہ مذکورہ تمام تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۵۸۳) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

۱۶ تفصیل کے لئے دیکھئے الجامع لاحکام القرآن للقرطبی (ج ۲ ص ۳۶۲) المسئلة السابعة تحت قوله تعالى: فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۱۲

۱۷ ابراہیم نخعی، مجاہد، شعبی اور عکرمہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ معالم السنن للخطابی فی ذیل المختصر للندری (ج ۲ ص ۲۸۱) بالاحصار ۳۳
۱۸ کہ چنانچہ مرداوی "الإضمان" میں لکھتے ہیں: "وعنه: عليه القضاء كالفرض وهو المذهب، قال في الفروع: والمذهب لزوم قضاء النقل، وجزءه به الخرق وصاحب العجيز، وقال الزركشي: هذه الرواية أصحها عند الأصحاب"۔
(ج ۲ ص ۲۸۱) باب الفوات والإحصار إن كان فرضاً وجب عليه القضاء ۱۲ مرتب

۱۹ حوالہ بالا۔ واضح رہے کہ مذکورہ اختلاف نقلی حج یا عمرہ کے بارے میں ہے جہاں تک حج فرض کا تعلق ہے احصار کی وجہ سے وہ کسی کے نزدیک ماقطع نہیں ہوگا، چنانچہ اسی مقام پر علامہ مرداوی لکھتے ہیں "إن كان فرضاً وجب عليه القضاء بلا نزاع"۔
۲۰ بلکہ مطلقاً شاذ ہے "فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" ۱۲

۲۱ تفسیر قرطبی (ج ۲ ص ۳۶۲) ۱۲

باب ماجاء فی الاشتراط فی الحج

عن ابن عباس أن ضباعة بنت الزبير أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله إني أريد الحج فأشترط؟ قال: نعم، قالت: كيف أقول؟ قال: قولي: لبيك اللهم لبيك، لبيك فحلي من الأرض حيث تحبسنى، "جیسا کہ ہم پچھلے باب میں ذکر کر چکے ہیں کہ شافعی مالکیہ اور خابلہ کے نزدیک محصر بالمرض طواف بیت اللہ کے بغیر حلال نہیں ہو سکتا۔

پھر ان حضرات میں سے شافعیہ، خابلہ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک اگر اس آدمی نے تلبیہ عند الاحرام کے وقت اشتراط کر لیا تھا تو وہ حلال ہو سکتا ہے، اشتراط کا مطلب یہ ہے کہ تلبیہ کے ساتھ یوں کہے "لبيك اللهم لبيك، محلي من الارض تحبسنى" یعنی جس مقام پر مجھے کوئی مرض یا عذر پیش آجائے تو احرام سے نکلنے کا مجھے اختیار ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ کے نزدیک اشتراط کا اعتبار نہیں، امام شافعیؒ کا قول جدید بھی یہی ہے۔

پھر چونکہ امام مالکؒ کے نزدیک نہ تو اشتراط معتبر ہے اور نہ احصار بالمرض کا اعتبار ہے اس لئے حلال ہونے کی صورت صرف طواف بیت اللہ ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ احصار بالمرض کا اعتبار

لے الحديث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۸۵) باب جواز اشتراط للعمرة التحلل بعذر المرض ونحوه — والنسائي في سننه (ج ۲ ص ۲) باب الاشتراط في الحج، وباب كيف يقول إذا اشترط — وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۲) باب الاشتراط في الحج — وابن ماجه في سننه (ص ۲۲) باب الشرط في الحج ۲ م

لے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۰۴) باب الإحصار في الحج، وفيه: "قل هو قول جمهور العصابة والتابعين ومن بعدهم" قال به عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود وعمار بن ياسر وعائشة وأقرسمة وجاعة من التابعين ۱۷ مرتب معفا الله عنه

۱۸ پھر یہ اشتراط ظاہریہ کے نزدیک واجب، امام احمدؒ اور شافعیہ کے نزدیک جائز ہے۔ حوالہ بالا ۳ مرتب لے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۲۰) کتاب النکاح، باب الکفاءة في الدين۔ وفيه: "روى ذلك عن ابن عمر وعائشة وهو قول الضمى والحكم وطائفة وسعيد بن جبیر"۔ علامہ ابن قدامہؒ نے امام زہریؒ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے۔ دیکھئے المغنی (ج ۳ ص ۲۸) مسألة: قال: ويشترط فيقول: إن حبسني حابس فمحلي حيث حبستني الخ ۱۲ مرتب ۱۹ چنانچہ علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۶ ص ۵۸۵) میں لکھتے ہیں:

"ويذكر النووي في شرح المذهب (۸: ۳۱۰) ما يظهر منه أن الشافعي في كتاب المناسك نصه الجديد عد ما لقول بصحة الإشتراط وأنه لا يتحلل، ولكن البيهقي ومن بعده يلزمون إمامهم قوله هم بالإشتراط ۱۲ مرتب

نہے اور اگر کوئی شخص راستہ میں بیمار ہو جائے تو بھی ہدی بھیج کر حلال ہو سکتا ہے، اس لئے ان کے نزدیک اشتراط بلا فائدہ ہے غیر معتبر ہے۔

قائلین اشتراط کا استدلال حضرت ضباعہ بنت الزبیر کی حدیث باب سے ہے جبکہ حنفیہ وغیرہ کا استدلال لکھ باب میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے ہے "أنتہ کان ینکر الاشتراط فی الحج، و یقول: ألیس حسبکم سنة نبیکم صلی اللہ علیہ وسلم" اور بخاری میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "کان ابن عمر یقول: ألیس حسبکم سنة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إن حبس أحدکم عن الحج فطاف بالبيت وبالصفاء والمروة ثم حل من كل شیء حتی یحج عاماً قابلاً فیہدی أو یصوم إن لم یجد هدیاً"

جہاں تک حضرت ضباعہ بنت الزبیرؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا جواب حنفیہ کی جانب سے یہ دیا جاتا ہے کہ یہ ان کی خصوصیت تھی، یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اشتراط کو معتبر قرار دینا نہ تھا بلکہ حضرت ضباعہؓ کا اطمینان خاطر مقصود تھا۔ یعنی حضرت ضباعہؓ کو یہ وہم ہو رہا تھا کہ بیماری کی صورت میں میرے لئے حلال ہونا کیسے جائز ہوگا، آپؐ نے ان کی تشفی خاطر کے لئے طریقہ بتا دیا، حنفیہ کے نزدیک بھی اطمینان قلب کے لئے اشتراط کی گنجائش ہے اور وہ باطل بلا فائدہ اور عبث نہیں اگرچہ

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۴۳) باب الإحصار فی الحج۔ سنن دارقطنی میں بھی حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت مروی ہے جس کے ابتدائی الفاظ یہ ہیں "حسبکم سنة نبیکم صلی اللہ علیہ وسلم أنه لم یکن یشترط" (ج ۲ ص ۱۳۴)۔ کتاب الحج رقم الحدیث ۷۱ - ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ علامہ مینی لکھتے ہیں: "و ذهب بعض التابعین ومالك وأبو حنيفة إلى أنه لا يصح الاشتراط وحملوا الحديث على أنه قضية عين وأن ذلك مخصوص بضباعة.... قلت: حكى الخطابي ثم الرويان من الشافعية المخصوص بضباعة" عمدہ (ج ۱ ص ۱۰) باب الإحصار فی الحج ۱۲ مرتب

۳۔ حضرت ضباعہ بنت الزبیرؓ کی بخاری کا ذکر اگرچہ ترمذی کی حدیث باب میں نہیں ہے لیکن اسی واقعہ کے دوسرے طرق میں ان کے بیمار ہونے کا ذکر ہے مثلاً صحیح مسلم میں حضرت ابن عباسؓ ہی کی روایت میں حضرت ضباعہؓ کا یہ جملہ مذکور ہے "إني امرأة ثقيلة" (ج ۲ ص ۲۸۵)، باب جواز اشتراط المعوج التحلل بعد المرض ونحوہ اور صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت میں حضرت ضباعہؓ کے یہ الفاظ مروی ہیں "والله لأجد في إلا وجعة" (ج ۲ ص ۶۶۲) کتاب النکاح، باب الألفاء

فی الدین (۱۲ مرتب)

اصولی طور پر وہ اس لئے غیر معتبر ہے کہ اس سے کوئی فائدہ مستقلہ حاصل نہیں ہوتا۔ اگرچہ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اشتراط سے ایک فائدہ جدید بھی حاصل ہو جائیگا وہ یہ کہ عدم اشتراط کی صورت میں اگر بیمار ہو جائے تو حلال ہونے کے لئے ہدی بھیجا لازم ہے اور اشتراط کی صورت میں ہدی ذبح کئے بغیر بھی حلال ہو سکتا ہے یہ

فائدہ حضرت ضیاء کی حدیث باب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں کتاب الحج کے بجائے کتاب النکاح باب الکفار فی الدین میں ذکر کی ہے اس مناسبت سے کہ وہاں حدیث کے آخر میں یہ جملہ بھی ہے "وكانت تحت المقداد بن الأسود" اس بنا پر بعض حضرات کو اس حدیث کے صحیح بخاری میں ہونے کا علم نہیں

۱۔ علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۴۱)، باب جواز اشتراط المحرم التحلل بعذر المرض ونحوہ میں لکھتے ہیں :
 "وقال شيخنا المحمود قدس الله روحه: معنى إنكار الاشتراط عند الحنفية أنه لا تأثير له في جواز التحلل، فإن الإحصار عند عدم تحقق بالمرض أيضاً، ولو لم يشترط، ومع ذلك لا نسلم أن الاشتراط عبث، فإن العبث مالا فائدة فيه أصلاً، والفائدة لا تنحصر في تغيير الأحكام، فيحصل أن يكون الإرشاد إلى الاشتراط لتسليته نفسها وتسكين قلبها وإزالة ما كان يختلج في صدرها من عروض أحوال تمنعها عن إتمام ما أحرمت به، فإن المؤمن المنيب إذا غر على عمل من الأعمال الحسنة عن ما جازاً متعمداً وشرع فيه من غير تردد وتلعثم، ثم يعرض له في خلده من الموانع التي تعوقه عن إكمال شق عليه فحقة والخروج منه بالغاية ولو عذر بل لأمر شرعي كما لا يخفى على من تأمل في قصة الحديبية وأحاديث فتح الحج إلى العرة بخلاف ما إذا شرع الإنسان في عمل وصبر به بتعلق إتمامه على شرط واستحضر من الابتداء أنه في خيرة من فعله وتركه حسب ما يتفق له فكانه لم يلتزمه، فهذا التشبه أنه لا يتفق لتركه ولا يخرج لرفضه إن ألجى إليه لعارض يمنعه من إتمامه، فالاشتراط في الإحرام من أول الأمر يهون عليه شأنه ويسهل عليه أمره، وهذه فائدة عظيمة للاشتراط لا سيما في حق من يتوقع لحوق العوائق وحصول الإحصار فكيف يصح القول بكون الاشتراط باطلاً لا فائدة فيه على تقدير جواز التحلل من الإحرام من غير اشتراط؟ والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب وهو الموفق لإصابة الحق في كل باب" ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ علامہ ابن قدامہ لکھتے ہیں "وعن أبي حنيفة أن الاشتراط يفيد سقوط الدم، فأما التحلل فهو ثابت عنده بكل إحصار" المغني (۲ ص ۲۸۳) مسألة: قال: ويشترط الخ۔ علامہ بنوری لکھتے ہیں: "وعلى هذه الرواية: الاشتراط نافذ عند أبي حنيفة، ولم يكن لغواً مع ما فيه من

تطبيب خاطرها الخ معارف السنن (ج ۶ ص ۵۸۶) ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۱۲) ۱۲

ہوسکا، حضرت مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن میں لکھا ہے کہ علامہ عثمانی صاحب اعلیٰ السنن کو بھی یہ حدیث صحیح بخاری میں نہیں ملی

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس میں حضرت مولانا بنوری قدس سرہ سے تسامع ہوا ہے درحقیقت علامہ عثمانی نے اعلیٰ السنن میں صراحت لکھا ہے ”أخرجها البخاری فی کتاب النکاح لا فی الحج“ غالباً حضرت مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ کی نظر سے ان کا یہ جملہ نہیں گذر سکا۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی المرأة تحيض بعد الإفاضة

عن عائشة أنها قالت ذكرت لرسول الله صلى الله عليه وسلم أن صفية بنت حيي حاضت في أيام مني. فقال: أحابستناهي؟ قالوا: إنها قد أفاضت. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا إذا“ اس پر اتفاق ہے کہ اگر عورت کو حیض آنے لگے تو اس سے طواف وداع ساقط ہو جاتا ہے، البتہ صحابہ کرام میں سے حضرت عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا مسلک یہ تھا کہ اگر عورت حائضہ ہو جائے تو جس طرح اس سے طواف زیارت ساقط نہیں ہوتا اسی طرح طواف وداع بھی ساقط نہیں ہوتا، لیکن حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا اس مسلک سے رجوع ثابت ہے، گویا حائضہ عورت سے طواف وداع کا ساقط نہ ہونا صرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مسلک ہے اور ان کے نزدیک حائضہ جس طرح طواف زیارت کے لئے پاک ہونے کا انتظار کرے گی، اسی طرح طواف وداع کے لئے بھی انتظار کرے گی۔

۱۔ چنانچہ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: ”وقد خفي على كثير محله في الصحيح لإخراجه في غير محله المعروف عند القوم، فأذكروه وادعوا أنه ليس متفقاً عليه كالشيخ أحمد شاكر والشيخ العثماني صاحب اعلیٰ السنن وغيرهما“ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۸۴) ۱۲ مرتب

۲۔ اعلیٰ السنن (ج ۱ ص ۲۳۹) باب الاشتراط فی الحج والعمرة ۱۲

۳۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحيحه (ج ۱ ص ۲۳۹) باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت۔ و مسلم فی صحيحه (ج ۱ ص ۳۹۹) باب بیان وجوه الإحرام الخ و (ج ۱ ص ۴۲۴) باب وجوب طواف وداع وسقوطه عن الحائض ۱۲

۴۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰ ص ۱۰) باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت ۱۲ مرتب

سنن ابی داؤد میں حارث بن عبداللہ بن اوش کی روایت سے حضرت عمر کا مسلک ثابت ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں : "أتيتُ عمر بن الخطاب فسألتُه عن المرأة تطوف بالبیت يوم النحر ثم تحيض قال : لیکن آخر عهدا بالبیت ، قال : فقال الحارث : كذلك أفتانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ، قال : فقال عمر : أریت عن یدیک سألتنی عن شیء سألت عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لکیما أخالفُ"۔

لیکن امام طحاوی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حضرت عائشہؓ کی حدیث باب سے منسوخ ہے۔ علامہ خطابیؒ نے حضرت عمرؓ کے مسلک کا یہ محل بیان کیا ہے کہ ان کے نزدیک حائضہ سے طواف وداع اس وقت ساقط نہیں ہوتا جب وقت میں وسعت اور گنجائش ہو، یعنی اگر اس کے لئے ٹھہرنا ممکن ہوگا تو ٹھہرنا ضروری ہوگا لیکن اگر وقت میں تنگی اور سفر کی جلدی ہو تو اس صورت میں ان کے نزدیک بھی حضرت عائشہؓ کی روایت کے مطابق عمل ہوگا۔

بہر حال حضرت عائشہؓ کی حدیث باب اس پر دال ہے کہ حائضہ کے ذمہ سے طواف وداع ساقط ہو جاتا ہے اگرچہ طواف زیارت ساقط نہیں ہوتا اس لئے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت صفیہؓ کے حائضہ ہونے کا علم ہوا تو آپؐ نے فرمایا : "أحباستناھی؟" لیکن جب آپؐ کو بتلایا گیا کہ وہ حیض آنے سے قبل طوافِ افاضہ کر چکی ہیں تو آپؐ نے فرمایا "فلا إذا" یعنی "فلا تحبسنا حیث نذللنا أذت الغرض الذی هو رکن الحج" اگر طواف وداع حائضہ کے ذمہ سے ساقط نہ ہوتا تو آپؐ "فلا إذا" نہ فرماتے۔ واللہ اعلم

حدیث باب سے جہاں حائضہ طواف وداع کا سقوط معلوم ہوتا ہے وہیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ طواف زیارت اس سے ساقط نہ ہوگا، چنانچہ اگر کسی عورت کو طواف زیارت کرنے سے پہلے حیض آنے لگا تو

سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۷) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م

۱۷ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۹) باب المرأة تحيض بعد ما طافت للزيارة قبل أن تطوف للصدر۔ امام طحاوی نے اس مقام پر حضرت عائشہؓ کے علاوہ حضرت ابن عباسؓ، حضرت ام سلمہؓ وغیرہ کی روایات کو بھی نسخ قرار دیا ہے ۱۲ م

۱۸ معالم السنن للخطابی فی ذیل المختصر للسنذری (ج ۲ ص ۲۷۷) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ مرتب

۱۹ الہمزة فیہ للاستفہام، آی : أما نعتنا من التوجه من مكة فی الوقت الذی أردنا التوجه فیہ فظننا منہ صلی اللہ علیہ وسلم أنها ما طافت طواف الإفاضة ، عمدہ (۱۰ ص ۱۷۷) باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت ۱۲ مرتب

اب اس کو رک کر اپنے پاک ہونے کا انتظار کرنا ہوگا اور پاکی کے بعد طوافِ زیارت لازم ہوگا، اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے یہ

ایک مشکل اور اس کا حل ہمارے زمانہ میں جبکہ حجاج کے آنے جانے، ٹھہرنے کی تاریخیں اور اوقات مقرر کئے جاتے ہیں اور ویزے کی محدود تاریخیں ہوتی ہیں، کسی حاجی کو ان تاریخوں اور اوقات کے بدلنے کا اختیار نہیں ہوتا، ان حالات میں حیض و نفاس والی عورتیں اپنے زمانہ طہر میں طوافِ زیارت نہ کر سکی ہوں اور قانونی لحاظ سے ان کے لئے انتظار بھی ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں وہ کیا کریں گی؟ یہ مشکل عورتوں کو بسا اوقات پیش آتی ہے۔

کتبِ حنفیہ میں اس اشکال کا کوئی صریح حل احتقر کی نظر سے نہیں گزرا، البتہ علامہ ابن تیمیہؒ نے اس کا یہ حل بیان کیا ہے کہ ایسی عورت ناپاکی ہی کی حالت میں طواف کرے اور امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق دم دیکر اس کی تلاقی کرے۔

۱۔ دیکھیے المغنی (ج ۳ ص ۴۴) مسألة: قال: ثم يزور البيت فيطوف به سبعا الخ ۱۲ م

۲۔ دیکھیے فتاویٰ ابن تیمیہؒ (ج ۲۶ ص ۲۴۲ تا ۲۴۳) سئل عن امرأة حاضت قبل طواف الإفاضة ولم يمكنها المقام بعد الحاج

هل تطوف أو يلزمها دم الخ

چنانچہ وہ فرماتے ہیں :

”الحمد لله، العلماء لهم في الطهارة هل هي شرط في صحة الطواف؟ قولان مشهوران :

أحدهما: أنها شرط وهو مذهب مالك والشافعي وأحمد في إحدى الروايتين.

والثاني: ليست بشرط وهو مذهب أبي حنيفة وأحمد في الرواية الأخرى.

فعمد هؤلاء لوطان جنباً أو محدثاً أو حاملاً للنجاسة أجزاء الطواف وعليه دم، لكن اختلف أصحاب

أحمد هل هذا مطلق في حق المعذور الذي نسي الجنابة؟ وأبو حنيفة يجعل الدم بدنة إذا كانت حائضاً أو جنباً،

فهذه التي لم يمكنها أن تطوف إلا حائضاً أو نسي بالعدو، فإن الحج واجب عليها، ولم يقل أحد من العلماء: إن الحائض

يسقط عنها الحج، وليس من أقوال الشريعة أن تسقط الفرائض للعجز عن بعض ما يجب فيها كما لو عجز عن الطهارة في الصلاة.

فلو أمكنها أن تقيم بمكة حتى تطهر وتطوف وجب ذلك بلا ريب، فأما إذا لم يمكن فإن أوجب عليها

الرجوع مرة ثانية كان أوجب عليها سفران للحج بلا ذنب لها وهذا بخلاف الشريعة.

ثم هي أيضاً لا يمكنها أن تذهب لإمام الركب، وحيضها في الشهر كالعادة، فهذه لا يمكنها أن تطوف

طاهراً البتة. (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب من حج أو اعتمر فليكن آخر عهده بالبیت

عن الحارث بن عبد الله بن أوس قال: سمعتُ النبي صلى الله عليه وسلم يقول: من حجَّ هذا البيت أو اعتمر فليكن آخر عهده بالبیت، طواف وداع امام مالکؒ، داودِ ظاہریؒ اور ابن السکریؒ کے نزدیک سنت ہے اور اس کے ترک کچھ واجب نہیں، شوافع کے نزدیک طواف وداع واجب ہے جس کے ترک پر دم لازم ہوتا ہے اخاف کے نزدیک وہ آفاقی پر واجب ہے، مکی اور میقاتی وغیرہ پر نہیں، البتہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں «أحب إلّی أن یطوف المکي لأنة ینتہم المناسک»

قولہ: «أو اعتمر» معتمر پر طواف وداع واجب نہیں، لیکن حدیث باب ہیں «من حجَّ هذا البيت أو اعتمر» کے الفاظ بظاہر اس پر داں ہیں کہ طواف وداع معتمر پر بھی واجب ہے لیکن واقعہ یہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

وأصل الشریعة مبنیة علی أن ما عجز عنه العبد من شروط العبادات یسقط عنه کما لو عجز العبد عن ستر العورة واستقبال القبلة أو تجنب النجاسة وکما لو عجز الطائف أن یطوف بنفسه راكباً أو لجلد فإنه یجوز ویطأ به. ومن قال: إنه یجوز لها الطرف بلا طهارة إن كانت غیر معذورة مع الدم كما یقولہ من یقولہ من أصحاب أبي حنیفة واحمد، فقولهم لذلك مع العذر الرکب وأخری، وأما الاعتسال فإن فعلته فحسن کما تغتسل الحائض والنفساء للإحرام. والله أعلم. ۱۲ مرتب عفا الله عنه

(حاشیہ صفحہ ۲۱۸)

۱۱ الحدیث أخرجه أبو داود وفسنه (ج ۱ ص ۱۷۷) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م

۱۳ کذا نقل النووی مذهب الشافعی، أنظر شرحه علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۷۷) باب وجوب طواف الوداع وسقطه عن الحائض، وقال ابن قدامة فی المغنی (ج ۳ ص ۳۷۷)، مسألة: قال: فإذا أتت مكة لم یخرج حتی یودع البیت؛ وقال الشافعی فی قولہ: لا یجب بتركه شیء لأنه یسقط عن الحائض فلم یکن واجباً للطواف القدوم ولأنه کتخية البیت أشبه طواف القدوم ۱۲ مرتب

۱۴ مذاہب کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱ ص ۱۷۷) باب طواف الوداع ۱۲ مرتب
۱۵ کہ چنانچہ مؤطا امام محمدؒ میں حضرت عمارؒ کے اثر «لا یصدرن أحد من الحاج حتی یطوف بالبیت، فإن آخر النسک الطواف بالبیت» (ص ۱۷۷، باب الصد) سے معلوم ہوتا ہے کہ طواف صد یعنی طواف وداع صرف حاجی پر واجب ہے، چنانچہ صاحبی اعلیٰ السنن کہتے ہیں «قلت، قوله: لا یصدرن أحد من الحاج» دلیل علی اختصاصہ بهذا الطواف ولا یجب علی المعتمر «اعلام السنن (ج ۱ ص ۱۷۷) باب وجوب طواف الوداع علی أهل الآفاق ۱۲ مرتب

ہے کہ حدیث باب میں "أواعتمر" کے الفاظ کی زیادتی حجاج بن ارطاة کا تفسر ہے، ورد سنن ابی داؤد میں بھی یہ روایت آئی ہے اور اس میں عمرہ کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

قوله: فليكن آخر عهدہ بالبيت "اس سے امام مالک، امام شافعی اور امام احمد نے اس پر استدلال کیا ہے کہ طواف وداع کے لئے ضروری ہے کہ وہ سفر کے بالکل آخری مرحلہ پر ہو، لہذا اگر کسی نے وداع کی نیت سے طواف کیا پھر وہ مکہ میں ٹھہر گیا یا تجارت اور دوسرے کاموں میں مشغول ہو گیا تو اس کے ذمہ میں لازم ہے کہ طواف وداع کا اعادہ کرے جبکہ امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ اس پر اعادہ واجب نہیں البتہ مستحب ہے۔ واللہ اعلم۔

۱۔ حجاج بن ارطاة - يفتح الهمزة - ابن ثور بن هبيرة الغنوي أبو أرطاة الكوفي القاضي أحد الفقهاء، صدوق كثير الخطأ والتدليس، من السابعة، "تقريب التهذيب" (ج ۱ ص ۱۵۷ رقم ۱۳۵) ۱۲ مرتب
 ۲۔ دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۵۷) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م
 ۳۔ دیکھئے المغنی (ج ۳ ص ۲۵۷) مسألة قال: فإن ودع واشتغل في تجارة عاد فودع علامه عینی لکھتے ہیں: "واختلفوا فيمن ودع ثم بدله في شراء حوائجه، فقال عطاء: يعيد حتى يكون آخر عهدہ الطواف بالبيت ونحوه قال الثوري والثاوي وأحمد وأبو ثور، وقال مالك لا بأس أن يشتري بعض حوائجه وطعامه في السوق ولا شيء عليه وإن أقام يوماً أو نحوه أعاد، وقال أبو حنيفة: لو ودع وأقام شهراً أو أكثر أجزاءً ولا إعادة عليه" عمدة القاری (ج ۱ ص ۹۵) باب طواف الوداع ۱۲ مرتب
 ۴۔ چنانچہ شیخ ابن ہمام فتح القدير (ج ۲ ص ۱۵۷) وھذہ فروع تتعلق بالطواف میں لکھتے ہیں: "نعم روی عن أبي حنيفة رضي الله عنه إذا طاف للصدقة ثم أقام إلى العشاء قال: أحب إلي أن يطوف طوافاً آخر كي لا يكون بين طوافه ولفظه حائل، لكن هذا على وجه الاستحباب تحصيلاً لمفهوم الاسم عقيب ما أضيف إليه، وليس ذلك بعظم، إذ لا يستغيب في العرف تأخير السفر عن الوداع بل قد يكون ذلك، والحاصل أن المستحب فيه أن يوقع عند إرادة السفر" ۱۲ مرتب
 ۵۔ علامہ عینی عمدة القاری (ج ۱ ص ۹۵) باب طواف الوداع میں لکھتے ہیں:

"قال مالك) ومن آخر طواف الوداع وخروج ولم يطف، إن كان قريباً رج فطاق، وإن لم يرج فلا شيء عليه، وقال عطاء والثوري وأبو حنيفة والثاوي في أظهر قوليه وأحمد وإسحق وأبو ثور: إن كان قريباً رج فطاق وإن تباعد مضى وأهراق دمًا - (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

فقال له عمر : خروئت من يدك ، سمعت هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولم تخبرنا به « خروئت من يدك » کا مطلب یہ ہے « سقطت بسبب فعل يدك » یعنی تو اپنے فعل
کی وجہ سے ہلاک ہو جائے اور گر جائے۔ یا حکم کے صیغہ کے ساتھ یہ مطلب ہے کہ میں تو تیری حرکت کی وجہ
سے ہلاک و شہرہ ہوا ہوں۔ یہ روایت یہاں مختصراً آئی ہے۔ اس کی تفصیل سنن ابی داؤد کی اس
روایت میں ہے جو ہم پیچھے بھی ذکر کر چکے ہیں یعنی « عن الحارث بن عبد الله بن اوس قال : أتيت
عمر بن الخطاب فسألته عن المرأة تطوف بالبیت يوم النحر ثم تحيض ، قال : لیکن آخر عهدھا
بالبیت ، قال : فقال الحارث : كذلك أفتانی رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : فقال عمر :
أربت عن يدك ، سألتنی عن شئ سألت عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم لکما أخالفت «
حضرت عمر فاروقؓ حضرت حارث بن عبد اللہ بن اوسؓ پر اس لئے ناراض ہوئے کہ انہوں نے حضرت
عمرؓ سے پہلے مسئلہ دریافت کیا پھر اسی مسئلہ کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فتویٰ ذکر کر دیا ، اس
میں اس بات کا امکان تھا کہ حضرت عمرؓ کا بیان کردہ مسئلہ حدیث کے خلاف ہو جاتا جس سے نبی کریم صلی اللہ
علیہ وسلم کی حدیث کی مخالفت لازم آتی ، اس لئے حضرت عمرؓ کا منشا یہ تھا کہ جب تم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
سے مسئلہ دریافت کر چکے تو اب میرے سے فتویٰ پوچھنے کے بجائے روایت میرے سامنے ذکر کر دینی
چاہئے تھی تاکہ حدیث کی مخالفت کا ادنیٰ امکان باقی نہ رہتا۔ واللہ اعلم

باب ماجاء أن القارن يطوف طوافاً واحداً

عن جابر بن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرن الحج والعمرة ، فطافا طوافاً واحداً « یہ

گذشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ

ولتخالفوا في حد القرب فروی أن عمر رضی اللہ عنہ رد رجلاً من مزا الطهران لم یکن ودع و بین مزا الطهران
ومئة ثمانية عشر ميلاً ، وعند أبي حنيفة يرجع ما يبلغ المائتين ، وعند الشافعي يرجع من مسافة لا تقصر
فيها الصلاة ، وعند الثوري يرجع ما لم يخرج من الحرم « ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۲۲۰)

۱۲ قولہ : « خروئت من يدك » أي سقطت من أجل مكروه يصيب يدك من قطع أو وجع . وقيل :
كناية عن الخجل ، يقال : خروئت عن يدي : أي خجلت ، وسياق الحديث يدل عليه ، وقيل : أي سقطت إلى
الأرض من سبب يدك ، أي من جنائتها « كذا في مجمع بحار الأنوار (ج ۲ ص ۱۷۹) مادة « خرو » ۱۲ مرتب

سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۹) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م

سنن الحدیث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۲۳) طواف القرآن ۱۲ م

مسند بھی معرکہ الآثار مسائل میں سے ہے کہ قارن کے ذمہ کتنے طواف ہیں ؟
 حنفیہ کے نزدیک قارن پر چار طواف ہوتے ہیں ، سب سے پہلے طوافِ عمرہ جس کے بعد سعی بھی
 ہوتی ہے ، دو سے طوافِ قدوم جو سنت ہے ، تیسرے طوافِ افاضہ یا طوافِ زیارت جو رکنِ حج ہے
 اس کے بعد حج کی سعی بھی ہوتی ہے بشرطیکہ طوافِ قدوم کے ساتھ نہ کی ہو ، چوتھے طوافِ وداع جو
 واجب ہے اللہ جاننے وغیرہ سے ساقط ہو سکتا ہے کما بینا ۔
 ان چار طوافوں میں سے حنفیہ کے نزدیک ایک طواف کم کرنے کی گنجائش ہے اور وہ اس طرح کہ
 طوافِ عمرہ ہی میں طوافِ قدوم کی نیت کر لے تو الگ طوافِ قدوم کرنے کی ضرورت نہ ہوگی
 اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ مسجد میں داخل ہونے کے بعد سنتوں یا فرائض میں تحیۃ المسجد کی نیت کر لی جائے
 اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قارن پر کل تین طواف واجب ہیں طوافِ قدوم ،
 طوافِ زیارت اور طوافِ وداع ، طوافِ عمرہ قارن کو مستقلاً نہیں کرنا پڑتا بلکہ طوافِ افاضہ میں اس کا
 تداخل ہو جاتا ہے ۔

- ۱۔ ان چاروں طوافوں کی تفصیل کے لئے دیکھیے کتاب للبسوط شمس الدین السرخسی (ج ۲ ص ۲۵۲) باب الطواف ۱۲ م
 ۲۔ کافی الہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۵) باب القرآن ۱۲ م
 ۳۔ کافی المبسوط للسرخسی (ج ۲ ص ۲۵۲) وفيه : وقال مالك رحمه الله تعالى : هو واجب " وراجعہ للذیل ۱۲ م
 ۴۔ کافی الہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۵) باب الإحرام ۱۲ م
 ۵۔ اس سے متعلقہ تفصیل ہم پچھلے باب میں ذکر کر چکے ہیں ۱۲ م
 ۶۔ فی شرح " باب ما جاء في المرأة تحيض بعد الإفاضة " ۱۲ م
 ۷۔ چنانچہ قاضی خاں اللہ پانی پتی اپنی تفسیر مظہری میں لکھتے ہیں : " قلت : وذلك الطواف والسعي كان لعمرته وكفا
 عن طواف القدوم والحج " دیکھیے (ج ۱ ص ۲۵۲) بعد تمام آیت " وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ الْحَ "
 امام طحاوی کے کلام سے بھی اس طرف اشارہ ملتا ہے دیکھیے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۲) باب القارن کم علیہ
 من الطواف لعمرته ولحجته ۱۲ مرتب
 ۸۔ جیسا کہ یہ مسند مختلف کتب فقہ میں بیان کیا گیا ہے مثلاً دیکھیے رد المحتار علی الدر المختار (ج ۱ ص ۲۵۶) مطلب فی
 تحیۃ المسجد ۱۲ مرتب
 ۹۔ دیکھیے معارف السنن (ج ۱ ص ۶۰۳) المغنی (ج ۲ ص ۶۶۹) مسألة قال : وليس في عمل القارن زيادة على
 عمل المفرد الخ - نیز دیکھیے ہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۵) باب القرآن ۱۲ مرتب

فقہاء کے اس اختلاف کو ان الفاظ میں تعبیر کیا جاتا ہے ”عند الأئمة الثلاثة يطوف القارن طوافاً واحداً یعنی طواف الزيارة فقط ويجزئ ذلك الطواف عن طواف العمرة وعند الحنفية يطوف طوافين یعنی طوافاً واحداً للعمرة وآخر للحج وهو طواف الزيارة“
حنفیہ کا مسلک حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، امام شعبیؒ، ابن شبرمہؒ اور ابن ابی سبیلؒ سے منقول ہے۔

دلائل احناف | حنفیہ کے دلائل ورج ذیل ہیں :

① مسند ابی حنیفہ میں حضرت صُبَی بن مَعْبُد کے بارے میں مروی ہے کہ ان سے حضرت عمرؓ نے پوچھا ”فصنعت ماذا؟“ اس پر انہوں نے جواب دیا: ”مضیت فطفت طوافاً لعمرتی وسعیئ سعياً لعمرتی، ثم عدت مثل ذلك ثم بقیت حراماً أصنع كما يصنع الحاج حتی إذا قضیت آخر نسکی“ اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: ”هَدَيْت لِسُنَّةِ نَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ وبمثله أخرج ابن حزم في المحلى

مع علامہ ابن قدامہ المغنی (ج ۳ ص ۶۵ و ۶۶) میں لکھتے ہیں: ”المشهور عن أحمد أن القارن بين الحج والعمرة لا يلزمه من العمل إلا ما يلزم المفرد، وأنه بمنزلة طواف واحد وسعى واحد لحجه وعمرة، نصح عليه في رواية جماعة من أصحابه، وهذا قول ابن عمر وجابر بن عبد الله، وبه قال عطاء وطاوس ومجاهد ومالك والشافعي وإسحاق وأبو ثور وابن المنذر۔“

علامہ عینیؒ نے حضرت حسن بصریؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے، عمدہ (ج ۹ ص ۱۸۸) باب کیف تہل الحائض والنفساء۔
معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱) میں حضرت عائشہؓ کا بھی یہی مسلک نقل کیا گیا ہے ۱۲ مرتب
علامہ چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: ”وقال مجاهد (مجاہد کا مسلک بعض حضرات نے ائمہ ثلاثہ کے مطابق اور بعض نے حنفیہ کے مطابق لکھا ہے) وجابر بن زید وشريح القاضی والشعبي ومحمد بن علي بن حسين والغني والاوزاعي والثوري والاسود بن يزيد والحسن بن حي ومجاد بن سلمة ومجاد بن سليمان والحكم بن عيينة وزيد بن مالك وابن شبرمة وابن أبي سبيل وأبو حنيفة وأصحابه: لا بد للقارن من طوافين وسعين وحكى ذلك عن عمرو بن علي وإبنه الحسن والحسن وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم، وهو رواية عن أحمد“ عمدہ القاری (ج ۹ ص ۱۸۸) باب کیف تہل الحائض والنفساء ۱۲ مرتب معنی عنہ

۳ دیکھئے مسند ابی حنیفہ مع شرحہ لعلی القاری (ص ۱۱۲ و ۱۱۳)، طبع دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۴۰۵ھ) حدیث الحج۔

حضرت صُبَیؓ کی ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں ”صنعت ماذا يا صبي؟“ قال: هطلت (لعل الصحيح: أهطلت) يا أمير المؤمنين بالحجر والعمرة فلما قدمت مكة وطفت بالبیت وطفت بين الصفا والمروة لعمرتي ثم رجعت حراماً ثم طفت بالبیت وبين الصفا والمروة لحجتي، ثم أتممت حراماً حتى كان يوم النحر فأهرقت دماً لمعتني ثم أهطلت قال: فضرب عمر على ظهره وقال: هَدَيْت لِسُنَّةِ نَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“
(باقی حاشیہ کے صفحہ ۲۲۴)

اس حدیث کی اصل نسائی میں بھی موجود ہے البتہ اس میں دو طوافوں اور دو سعی کا ذکر نہیں ہے۔
 اس پر زیادہ سے زیادہ یہی اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ ابراہیم نخعی کا صبی بن معبد اور حضرت عمرؓ کسی سے
 بھی سماع ثابت نہیں ہے لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ ابراہیم نخعی کے مراسیل محدثین کے نزدیک مقبول ہیں،
 چنانچہ حافظ ابن عبد البرؒ "تمہید" میں امام اعظمؒ سے نقل کرتے ہیں: "قال: قلت لإبراهيم: إذا حدثني
 حديثاً فأسنده، فقال: إذا قلت عن عبد الله يعني ابن مسعود فأعلم أنه عن غير واحد
 وإذا سميت لك أحداً فهو الذي سميت" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابراہیم نخعی کی مراسیل ان کی سند
 سے بھی زیادہ قوی ہیں، چنانچہ خود حافظ ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں: "في هذا الخبر ما يدل أن مراسيل
 إبراهيم النخعي أقوى من مسانيدهم" بلکہ انہوں نے ایک ضابطہ بھی بیان فرمایا ہے "كل
 (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

اور ایک روایت میں، یہ الفاظ ہیں "ثم صنعت ماذا؟ قال: لما قدمت مكة طفت طوافاً لعمري، ثم
 سميت بين الصفا والمروة لعمري، ثم عدت فطفت بالبيت لحجتي ثم سميت بين الصفا والمروة لحجتي، قال:
 ثم صنعت ماذا؟ قال: أمت حراماً لم يحل لي شيء حرم علي من محظورات حتى إذا كان يوم النحر فبحت ما استيسر
 من الهدى شاة، قال: فضرب عمر على كتفه ثم قال: هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم" دیکھئے
 مسند ابی حنیفہ (صفحہ ۱۱۸) ۱۲ مرتب

۴ (ج، ۵۴) الدلیل علی أن القارن بين الحج والعمرة يجزيه طواف واحد الخ۔ طبع مصر ۱۳۲۵ھ ۱۲ مرتب
 (حاشیہ صفحہ ۱۵۱)

۵ دیکھئے (ج ۲ صفحہ ۱۳) القرآن۔ بلکہ سنن ابی داؤد میں بھی موجود ہے (ج ۱ صفحہ ۲۵) باب فی الإقران۔ نیز دیکھئے سنن
 ابن ماجہ (۲۱۳) باب من قرن الحج والعمرة ۱۲ مرتب

۶ چنانچہ ابن ابی حاتمؒ اپنے والد سے نقل کرتے ہیں "ليرى إبراهيم النخعي أحداً من أصحاب النبي صلى الله عليه
 وسلم إلا عائشة ولم يسمع منها شيئاً، فإنه دخل عليها وهو صغير، وأدرك أنشأ ولم يسمع منه"

کتاب المراسیل لابن ابی حاتم (ص ۵) باب الألف ۱۲ مرتب

۷ (ج ۱ صفحہ ۲۴ و ۲۵) باب بیان التذلیس الخ ۱۳ م

۸ حوالہ بالا۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ یحییٰ بن معینؒ فرماتے ہیں "مراسیل إبراهيم أحب إلي من مراسيل الشعبي،

وهذا لا ي عن يحيى بن معين، أيضاً: أعجب إني من رسائل سائر من عبد الله والقاسم وسعيد بن المسيب" او

امام احمدؒ، ابراہیم نخعی کی مراسیل کے بارے میں فرماتے ہیں "لا بأس بها" دیکھئے تدریب الراوی (ج ۱ صفحہ ۵۵ و ۵۶) النوع

التاسع المرسل ۱۲ مرتب

من عَرَفَ أَنَّهُ لَا يَأْخُذُ إِلَّا عَنْ ثِقَةٍ فَتَدْلِيهِ وَمَرْسَلَةٌ مَقْبُولٌ، فَمُرَاسِيلُ سَعِيدِ بْنِ
الْمُسَيْبِ وَمُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ وَابِرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ عِنْدَهُمْ صَحَاحٌ ۝

② امام نسائی نے اپنی سنن کبریٰ میں مسند علیؑ کے تحت روایت ذکر کی ہے ”عن حماد بن
عبد الرحمن الأنصاری عن إبراهيم بن محمد بن محمد ابن الحنفية قال: طفت مع أبي - وقد
جمع بين الحج والعمرة - فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعين، وحدثني أن علياً فعل
ذلك وقد حدثه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك“

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس میں ایک راوی حماد بن عبد الرحمن انصاری ہیں جو ضعیف ہیں۔
اس کا جواب یہ ہے کہ وہ مختلف فیہ راوی ہیں اور بہت سے محدثین نے ان کی توثیق کی
ہے، چنانچہ ابن حبان نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے، اور حافظ ابن حجر درایہ میں اس روایت
کے بارے میں لکھتے ہیں ”أخرجه النسائي في مسنده على، ورواته موثقون“ لہذا ان کی
روایت درجہ حسن سے کم نہیں، اس کے علاوہ حضرت علیؑ کی اس روایت میں یہ متفقہ بھی نہیں چنانچہ
امام دارقطنی نے اس کے اور بھی طرق ذکر کئے ہیں جو اس کے لئے مؤید ہیں۔

③ حنفیہ کی تیسری دلیل سنن دارقطنی میں حضرت علیؑ ہی کی ایک اور روایت ہے ”حدثنا
يوسف بن يعقوب بن اسحاق بن بهلول حدثنا جدّي حدثنا إسحاق الأزرق عن الحسن
بن عمار عن الحكم عن ابن أبي ليلى عن علي عليه السلام أنه طاف لهما طوافين وسعى لهما سعين
وقال هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صنع“

۱۔ التمهيد لما في اللؤلؤ من المعاني والأسانيد (ج ۱ ص ۳) باب بيان التدليس الخ ۱۲ مرتب

۲۔ نصب الراية (ج ۳ ص ۳) باب القرآن ۱۲ م

۳۔ قال صاحب التنقيح: وحما هذا ضعفه الأزدي..... قال بعض الحفاظ: هو مجهول، والحد

من أجله لا يصح“ نصب الراية (ج ۳ ص ۳) ۱۲ مرتب

۴۔ نصب الراية (ج ۳ ص ۳) ۱۲ م

۵۔ (ج ۲ ص ۳۹) باب وجوه الإحرام ۱۲ م

۶۔ دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۶۳)، رقم ۱۳۱ و (ج ۱ ص ۱۳) باب المواقيت ۱۲ مرتب

۷۔ دارقطنی (ج ۲ ص ۲۶۳)، رقم ۱۳۱، باب المواقيت ۱۲ م

لیکن اس روایت پر حسن بن عمارہ کے ضعف کا اعتراض کیا گیا ہے۔
لیکن حقیقت یہ ہے کہ حسن بن عمارہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں، ان کی روایت مقبول ورنہ کم از کم متابعت کے لئے تو ضروری پیش کی جاسکتی ہے۔

④ حنفیہ کی چوتھی دلیل سنن دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت ہے کہ قال: طاب رسول اللہ ﷺ طالعہ مرتہ وحجۃ طوافہ، وسعی سعین، وأبوہ و عمرہ و علی و ابن مسعود

۱۔ چنانچہ لام دارقطنی اسی روایت کے تحت لکھتے ہیں "الحسن بن عمارہ متروک الحدیث" حوالہ بالا ۴۷
۲۔ چنانچہ جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہاں علامہ ذہبیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں "وکان من کبار الفقہاء فی زمانہ و فی قضاء بغداد" نیز وہ ان کے بارے میں ابن مینہ کا قول نقل کرتے ہیں "کان لہ فضل وغیرہ أحفظ منہ"

میزان الاعتدال فی نقد الرجال (ج ۱ ص ۵۵۵ و ۵۵۶، رقم ۱۱۵۱۱)

۳۔ محمد بن داؤد حذائی فرماتے ہیں "سمعت عیسیٰ بن یونس۔ و سئل عن الحسن بن عمارہ۔ فقال: شیخ صالح"

تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۲۹۵) بتحقیق الدكتور بشار عواد معروف۔

نیز ایوب بن سیرین فرماتے ہیں "کتبت عند سفیان الثوری فذکر الحسن بن عمارہ فغمرہ، فقلت لہ: یا أبا عبد اللہ

ہو عندی خیر منک، قال: وکیف ذاک؟ قلت: جلت معہ غیر مرۃ، فیجوز ذکرك، فما یذکرك إلا

بغیر، قال ایوب: فما سمعت سفیان ذاک الحسن بن عمارہ بعد ذلک إلا یضیحق فارقہ"

تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۲۹۵ و ۲۹۶)

نیز حافظ مزنی نقل کرتے ہیں "وکان مسعراً والحسن یجلان فی موضع واحد، فکان مسعراً إذا سئل عن

للحدیث۔ والحسن ابن عمارہ حاضر۔ لم یحدث، وفہ: سل أبا محمد" (أی الحسن بن عمارہ)۔

تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۲۹۵)

۴۔ عن معمر قال: التاوی الحسن بن عمارہ مظاہر الکوفہ نلع ذممش، فقال: ظالم ولی مظالمنا، فبلغ الحسن

فبعت إلیہم بأقواب ونفقة، فقال الأعمش: مثل هذا یوتی علینا، یرحم صغیرنا، ویوقر کبیرنا، ویعود علی فقیرنا،

فقال رجل: یا أبا محمد، ما هذا قولک فیہ أفس! فقال: حدثنی خیمثۃ عن ابن مسعود قال: "جملت

القلوب علی حب من أحسن إلیہا وبغض من أساء إلیہا" تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۲۹۵) رقم ۱۱۵۲۱۔

نیز قاضی ابو محمد حسن بن عبد الرحمن راہر مزنیؒ نے "المحدث الفاضل بی الراوی والرائی" میں حسن بن عمارہ کے بارے میں مفصل

اور محققانہ کلام کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا میلان بھی ان کی توثیق کی طرف ہے۔ دیکھئے (ص ۲۲ تا ص ۲۳) طبع

دار الفکر بیروت ص ۲۲۵ بتحقیق الدكتور محمد عجاج الخطیب ۱۲ مرتب معاشیہ

سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۲۵) باب المواقیت رقم ۱۱۲۰۴

اس روایت میں ابو بردہ ہیں جو بقول امام دارقطنی ضعیف ہیں۔ لیکن ابن عدی ان کے بارے میں فرماتے ہیں "هو ممنون، يكتب حديثه من الضعفاء" نیز ابن حبان نے ان کو ثقات میں شمار کیا ہے۔

(۵) حنفیہ کی پانچویں دلیل سنن دارقطنی میں حضرت عمران بن حصین کی روایت ہے: "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم طاف طوافین وسعی سعین"

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس روایت میں محمد بن یحییٰ ازدی کو وہم ہوا ہے ورنہ اصل روایت اس طرح تھی "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرن الحج والعمرۃ"

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ محمد بن یحییٰ ازدی ایک ثقہ راوی ہیں اور ان کی طرف وہم کی نسبت بلا کسی قوی دلیل کے درست نہیں۔ چنانچہ حافظ اردبیلی نے امام دارقطنی کے اعتراض کا مدلل رد کیا ہے، فلیراجع۔

(۶) چھٹی دلیل سنن دارقطنی ہی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے، چنانچہ مجاہدان کے بارے

سے چنانچہ فرماتے ہیں "وأبو بردة هذا هو عمرو بن يزيد، ضعيف" سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۶۱) باب المواقيت - ۴۳

لہ انکامل فی منقضاء الرجال (ج ۵ ص ۱۵۱) عمرو بن یزید، أبو بردة كوفي قبيح ۱۲

لہ کافی معارف السنن (۱۵ ص ۶۱) ۱۲

لہ (ج ۲ ص ۱۱۱) رقم ۱۱۱ - ۱۲

۵ چنانچہ امام دارقطنی لکھتے ہیں "قال الشيخ أبو الحسن (أبي الدارقطني): يقال: إن محمد بن يحيى الأزدي حدث بهذا من حفظه، فوهم في متنه، والصواب بهذا الإسناد: "أن النبي صلى الله عليه وسلم قرن الحج والعمره"

وليس فيه ذكر الطواف ولا السعي، وقد حدث به محمد بن يحيى الأزدي على الصواب مراراً، ويقال: إنه رجع من ذكر الطواف والسعي إلى الصواب، والله أعلم" سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۶۱، رقم ۱۱۱) ۱۲ مرتب

۶ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں "تقريب التهذيب" میں لکھتے ہیں "محمد بن يحيى بن عبد الكريم بن مافع الأزدي البصري، نزيل بغداد، ثقة، من كبار الحادية عشرة، مات سنة اثنتين وخمسين، أخرجه له أبو داود

في القدر، والترمذي وابن ماجه في مسندهما" (ج ۲ ص ۱۱۱، رقم ۱۱۱) ۱۲ مرتب

۷ چنانچہ وہ الجوهر النقي فی ذیل السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۵ ص ۵۵) باب المغفر والقارن یکفیهما طواف واحد وسعی واحد الخ میں کہتے ہیں: "قلت: قوله (أبي الدارقطني): "حدث به من حفظه فوهم" لم ينسبه إلى

أحد من يعتمد عليه، وكذا قوله (أبي الدارقطني): "وقال: إنه قد رجع عنه" والظاهر أنا السراة أنه سكت عنه وإذا ذكر هذه الزيادة مرة وسكت عنها مرة لعذر لا تترك الزيادة، ولو كان في الحديث

علة أخرى غير هذا لذكر الدارقطني ظاهراً" ۱۲ مرتب

۸ (ج ۲ ص ۱۵۱) رقم ۹۹، باب المواقيت ۴۳

میں نقل کرتے ہیں ”اِنَّهٗ جمع بين حجته وعمرته معاً، وقال، سبيلهما واحد، قال : فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين ، وقال : هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صنع كما صنعت“

اس روایت میں حسن بن عمارہ کے سوا کوئی راوی مشہم نہیں اور ان کے بارے میں بھی ہم نیچے ذکر کر چکے ہیں کہ ان کی روایت کو کم از کم متابعت اور تائید کے لئے تو ضرور ہی پیش کیا جاسکتا ہے۔ ان روایات کے علاوہ حنفیہ کا استدلال صحابہ کرام کے متعدد آثار سے بھی ہے :-

① کتاب الآثار میں امام محمدؒ نے روایت ذکر کی ہے ”أخبرنا أبو حنيفة قال :

حدثنا منصور بن المعتمر عن إبراهيم النخعي عن أبي نصر السلمي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال : إذا أهملت بالحج والعمرة فطفت لهما طوافين واسع لهما سعيين بالصفا والمروة ، قال منصور : فليقت مجاهدًا وهريرة فطفت بطواف واحد من قرن، فحدثت بهذا الحديث ، فقال لو كنت سمعت لم أقت إلا بطوافين ، وأما بعد اليوم فلا أفتق إلا بهما“

اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ اس کے بارے فرماتے ہیں ”وفى إسناده راو مجهول“ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ راوی مجهول سے ان کی مراد ابونصر سلمیٰؒ ہیں، لیکن خود حافظ ابن حجرؒ نے تعجیل المنفعة اور علامہ سیثمیؒ نے کشف الاستار میں نقل کیا ہے کہ ابن خلفونؒ نے ابونصر سلمیٰؒ کو ثقات میں ذکر کیا ہے، نیز ان سے ابراہیم نخعیؒ، مالک بن الحارثؒ اور خود ان کے بیٹے روایت کرتے ہیں، لہذا ان کو مجهول کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے جبکہ ان سے تین افراد روایت کر رہے ہیں، نیز

سہ چنانچہ علامہ بتوریؒ اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں ”وليس فيه من يشتم غير الحسن بن عماره عندهم ولم يمكن للدارقطني الكلام فيه بغیر جرحه بالحسن بن عماره وغير إثبات معارضته بحديث الحسن بن عماره نفسه من حديث ابن عباس مرفوعاً، ولا ريب أن المحدث يروي روايتين عن صحابيین متعارضتين، والفقيه يختار منها اجتهاداً وفقهاً واحداً منها“ معارف السنن (ج ۶ ص ۶۱) ۲۱۲

سہ کتاب الآثار (ص ۶۷ و ۶۸) رقم ۳۲۵ کتاب المناسك، باب القران وفضل الإحرام ۲۱۳

سہ الدرایۃ (ج ۲ ص ۲۵۷، تحت رقم ۴۹۰) باب وجوه الإحرام ۲۱۴

سہ اس لئے کہ ان کے علاوہ تمام روایات بلاشبہ معروف ہیں ۲۱۳

ابن خلفونؒ کا ان کی توثیق کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ مجہول نہیں، اس کے علاوہ منصور بن المعتمرؒ کا ان کی حدیث سے استدلال کرنا اور مجاہدؒ کا ان کی روایت کی وجہ سے اپنے مسلک کو ترک کر دینا اس کی دلیل ہے کہ یہ مجہول ہیں نہ ضعیفؒ، پھر عبدالرحمن بن اذینہؒ نے ان کی متابعت بھی کی ہے اور اس کی سند بھی جید ہے۔ کما مرفی شرح معانی الآثارؒ۔

- (۲) مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے ”حدثنا هشيم بن بشير عن منصور بن راذان عن الحكم عن زياد بن مالك أن عليًا وابن مسعود قالوا في القارن: يطوف طوافين“۔
- (۳) مصنف ابن ابی شیبہ ہی میں حضرت حسن بن علیؒ کا اثر مروی ہے ”قال: إذا قرنت بين الحج والعمرة فطفت طوافين واسع سعيين“۔
- (۴) محلی میں ابن خزم نے حضرت حسین بن علیؒ کا اثر بھی ذکر کیا ہے ”قال: إذا قرنت بين الحج و

لہ تفصیل کے لئے دیکھیے اعلام السنن (ج ۱۰ صفحہ ۲۶۱ و ۲۶۲) باب يطوف القارن طوافين ويسعى سعيين ۱۲ م ۳۵ (ج ۲ صفحہ ۳۳۵) باب القارن كمر عليه من الطواف لعمرتهم ولحجته - نیز دیکھیے ”التمهيد لما في الموطا من المعاني والأسانيد“ (ج ۸ صفحہ ۲۳۳) ۱۲ مرتب

۳۵ (ج ۴ صفحہ ۳۳۵ و ۳۳۶) فی القارن من قال يطوف طوافين - رقم ۲۱۸۷

علامہ ہار دینیؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”ورجال هذا السند ثقات، وزیاد بن مالک ذکرہ ابن حبان فی الثقات“ الجوزی النقی فی ذیل السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۵ صفحہ ۵) باب المفرد والقارن یکفیهما طواف واحد وسعی واحد۔

واضح رہے کہ نصب الراية میں یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ ہی کے حوالہ سے ”ويسعى سعيين“ کے الفاظ کی زیادتی کے ساتھ نقل کی گئی ہے۔ دیکھیے (ج ۳ صفحہ ۱۱۳) قبیل باب التمتع

حافظ ابن حجرؒ کی ”درایہ“ میں بھی یہ روایت ”ويسعى سعيين“ کی زیادتی کے ساتھ منقول ہے، حافظؒ نے اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد سکوت کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ روایت ان کے نزدیک کم از کم حسن ہے۔

دیکھیے (ج ۲ صفحہ ۳۵۲) باب وجوه الإحرام، تحت رقم ۴۹ - ۱۲ مرتب عنی عنہ

۳۵ (ج ۴ صفحہ ۳۳۵، رقم ۲۱۸۸) فی القارن من قال: يطوف طوافين -

حافظؒ نے ”درایہ“ میں اس اثر کو بھی ذکر کرنے کے بعد سکوت کیا ہے، دیکھیے (ج ۲ صفحہ ۳۵۲) ۱۲ م

العمرة فقط طوافین واسم سعینؑ

جہاں تک حضرت جابرؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے سو یہ مضمون حضرت عائشہؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی مروی ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اس مضمون کی تمام احادیث مؤول ہیں اور ان کا ظاہری مفہوم کسی کے نزدیک بھی مراد نہیں، کیونکہ اس پر اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک طواف نہیں کیا بلکہ تین طواف کئے، اب ائمہ ثلاثہ تو حدیث باب اور اس جیسے مضمون والی روایات کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ طواف واحد سے مراد طواف زیارت ہے جس میں طواف عمرہ کا تداخل ہو گیا ہے۔

جبکہ حنفیہ اس کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ اس قسم کی احادیث میں طواف واحد سے مراد طواف عمرہ ہے جس میں طواف قدم کا تداخل ہو گیا ہے حنفیہ کی توجیہ اس لئے رائج ہے کہ اس سے روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔

حدیث باب کی ایک توجیہ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے فرمائی ہے وہ یہ کہ یہاں طواف سے مراد طواف تہلل ہے اور مطلب یہ ہے کہ ایسا طواف آپؐ نے ایک ہی کیا جو تہلل کا سبب بنا ہو اور وہ طواف زیارت تھا کیونکہ طواف عمرہ کے بعد آپؐ قارن ہونے کی وجہ سے

سہ محلی میں یہ اثر "مجاج بن ارطاة عن الحكم بن عمرو بن الاسود عن الحسين بن علي" کے طریق سے ذکر کیا گیا ہے۔ دیکھئے (ج ۱، ص ۱۶۵) الدلیل علی أن القارن بین الحج والعمرة یجزیہ طواف واحد۔

علامہ ابن حزمؒ نے حسین بن علیؒ سے یہ مضمون مرفوعاً بھی نقل کیا ہے، لیکن اس میں بعض روایات محکم فیہ ہیں جبکہ اثر کی سند بھی قابل تحقیق ہے "۱۲ مرتب

۱۳ چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی ایک طویل حدیث میں یہ جملہ بھی مروی ہے "وأما الذین جمعوا بین الحج والعمرة فإنما طافوا طوافاً واحداً" دیکھئے (ج ۱ ص ۱۶۵) باب طواف القارن، کتاب الناسک۔ نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۶۵) باب بیان وجوہ الإحرام۔

نیز حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں بخاری میں یہ الفاظ آئے ہیں "فطاف لهما طوافاً واحداً" اور بخاری میں ایک روایت کے دوسرے طریق میں حضرت ابن عمرؓ کا یہ قول بھی مروی ہے "كذلك فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم" (ج ۱ ص ۱۶۵) باب طواف القارن۔ مسلم کی روایت میں بھی اسی قسم کے الفاظ آئے ہیں، دیکھئے (ج ۱ ص ۱۶۵) باب جواز التصلل بالإحصاء الخ "۱۲ مرتب

حلال نہیں ہوئے کما یدل علیہ سیاق بعض روایات عائشہ وابن عمر رضی اللہ عنہما۔
پھر سعی کے بارے میں بھی اختلاف ہے حنفیہ کے نزدیک طواف کی طرح حج اور عمرہ کے لئے بھی علیحدہ
کرتی ہوگی، جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طواف کی طرح ایک ہی سعی حج اور عمرہ دونوں کے لئے کافی ہے۔

۱۰ حدیث باب اور اس جیسی روایات کا جواب دیتے ہوئے حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن رحمہ اللہ نے بڑی نفیس بحث فرمائی
ہے چنانچہ ان کے شاگرد رشید ملا محمد شمس الدین عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فتح الہم (ج ۳ ص ۲۵۱ و ۲۵۲)، باب بیان وجوہ الإحرام، اختلاف
العلماء فی أن القارن یکفیه طواف واحد وسعی واحد أو یلزمہ طوافان وسعیان (الخ) میں نقل فرماتے ہیں: "وقال شیخنا
المحمود قدس اللہ روحہ: اعلم أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومن معہ قد طافوا بالبیت فی حجة الوداع
ثلاثة أطراف، الأول یوم دخول مکة الرابع من ذی الحجة، والثانی طواف الإفاضة لعاشر ذی الحجة، والثالث
طواف الوداع للرابع عشر من ذی الحجة، فهذا قد ثبت ثبوتاً لامرئاً له ولا مرية فیہ، ولا یستطیع أحد
متن له أدنی ماس بالعلم أن ینکره أو یشک فیہ فلو ذهبنا إلى مظهر حدیث عائشہ - آی من قولها: إنما
طافوا طوافاً واحداً - للزمنا القول بأنهم لم یطوفوا من الامتداد إلى الانتهاء إلا طوافاً واحداً، وهذا صریح
لبطلان عنده الكل، لکونه خلاف الواقع، فلا بد لكل فريق من العدل عن ظاهره وتأویله بما لا یخالف الواقع،
ولهذا أوله الجمهور بأن معناه إنما طافوا طوافاً واحداً، أى طواف الرکن للحج والعمرة، فلما اضطروا إلى التأویل
وتقدموا بالقیود ولعمری فی أیدیهم ما هو الحدیث، فأئى منة لهم؟ وأئى لوم وتجبیر على الحنفیة إن أولوه
بما لا یعارض الأحادیث الدالة على تعدد الطواف للقارن، بل یلائم سیاق بعض روایات عائشہ وابن عمر
رضی اللہ عنہم، قال شیخنا: وظننی أن مقصود عائشہ بهذا الحدیث لیس بیان وحدة الطواف وتعددہ
بل الغرض الاصلی إثبات الفصل بین الطوافین للمتعتین ونفیہ عن القارنین، فمعنی قولها: "فإنما طافوا
طوافاً واحداً" أى إنما طافوا للإحلال منها طوافاً واحداً، وهو طواف الإفاضة، بخلاف المتعتین، فإنهم
حلوا أولاً من العمرة بالطواف الأول ثم حلوا من الحج بالطواف الثانی، ویؤید ما ذکرناه قولها فی طریق أبی الأسبق
من عروۃ عنہا: "فأما من أهل بعدة فحل، وأما من أهل حج، أوجع الحج والعمرة فلم یحلوا حتی کان یوم النحر"
وکذا ما فی حدیث ابن عمر القولی من طریق الدراوردی عن عبید اللہ عند الترمذی وغیره "من أحرم بالحج والعرة
أجزأه طواف واحد وسعی واحد منهما حتی یحل منهما جميعاً" یشعر بما قلناه إن ثبت صحته، ولكن قد أعله
الطحاوی بأن الدراوردی أخطأ فیہ، وأن الصواب موقوف "۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۱ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۳ ص ۶۶۵ و ۶۶۶) مسألة: وليس فی عمل القارن زیادة على عمل
المفرد، اور عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۸۴) باب کیف تہل الحائض والنفساء ۱۲ مرتب

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں طواف واحد کے ساتھ سعی واحد کا بھی ذکر ہے
حنفیہ کا استدلال ان دلائل سے بھی ہے جو نیچے گزر چکی ہیں۔ نیز ان کی ایک قوی دلیل قاضی ثناء اللہ
صاحب پانی پتیؒ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ احادیث صحیحہ اس کے بارے میں متعارض ہیں کہ آپؐ نے سعی پیدل
کی یا سوار ہو کر، بعض روایات میں ماشیاً اور بعض میں راكباً وارد ہو رہے ہیں۔ اس تعارض کو رفع کرنے کی
کوئی معقول توجیہ بجز اس کے نہیں کہ آپؐ نے دو مرتبہ سعی فرمائی ایک ماشیاً اور ایک راكباً۔

۱۱۔ مثلاً اسی باب میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: «من أحرم بالحج والعمرة أجزاء
طواف واحد وسعی واحد عنهما، حتى يحل منهما جميعاً» (ترمذی (ج ۱ ص ۱۷۷))

اور سلم میں حضرت جابرؓ کی روایت مروی ہے: «لم يطف النبي صلى الله عليه وسلم ولا أصحابه بين الصفا
والمروة إلا طوافاً واحداً» (ج ۱ ص ۱۷۷) باب بیان ان السعی لا يتكرر ۱۲ مرتب

۱۲۔ چنانچہ حنفیہ کے دلائل کے تحت نیچے جن روایات ہم نے ذکر کی ہیں تقریباً سب ہی میں سعین کا ذکر ہے ۱۲ م

۱۳۔ سعی ماشیاً کے لئے دیکھئے صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی حدیث طویل کے یہ الفاظ: «ثم نزل إلى المروة حتى انصبقت قدما
في بطن الوادي، حتى إذا صعدت ماشياً حتى أتى المروة» الحديث (ج ۱ ص ۱۷۷) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم
اور سنن نسائی میں دیکھئے کثیر بن جہازؓ کی روایت: «قال: رأيت ابن عمر يمشي بين الصفا والمروة، فقال: إن أمش
فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي، وإن أنع فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسعى»
(ج ۲ ص ۱۷۷) المشي بينهما۔ نیز مجمع الزوائد میں دیکھئے حبیبہ بنت ابی ترابہؓ کی روایت: «قالت: رأيت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يطوف بين الصفا والمروة، والناس بين يديه وهو يراهم وهو يسعى حتى أرى ركبتيه من شدة السعي
يدور به إزاره» (ج ۲ ص ۱۷۷) باب ما جاء في السعي۔

سعی راكباً کے لئے دیکھئے سنن نسائی میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت، فرماتے ہیں: «طاف النبي صلى الله عليه وسلم
في حجة الوداع على راحلته بالبیت وبين الصفا والمروة ليعراه الناس» (ج ۲ ص ۱۷۷) الطواف بين الصفا و
المروة على الراحلة۔

نیز سعین اور سعی ماشیاً و راكباً سے متعلق مزید بحث کے لئے دیکھئے البدایہ والنہایہ (ج ۵ ص ۱۵۹ تا ۱۶۵) ذکر طوافہ علی السلام

بین الصفا والمروة - ۱۲ مرتب معنی عنہ

۱۴۔ دیکھئے التفسیر المظہری (ج ۱ ص ۲۳۳) معرأته صلى الله عليه وسلم طاف القدوم والزيارة وسعی سعین ۱۳

مرتب معنی عنہ

جہاں تک ان روایات کا تعلق ہے جن میں ایک سنی کا ذکر ہے سو ان کا مجموعی جواب یہ ہے کہ تعارض کے وقت مثبت زیادت کو ترجیح ہوتی ہے۔

نیز سنی والی روایات میں سے ایک روایت حضرت ابن عمرؓ کی بھی ہے کما اخرجہ الترمذی فی الباب مرفوعاً۔ اس کا تفصیلی جواب یہ بھی ہے کہ یہ روایت مرفوعاً صرف عبدالعزیز در اوردی کے طریق سے آئی ہے، وہو سیئ الحفظ کما صرح بہ المحدثون، لہذا صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث موقوف ہے جو مرفوع کے مقابلہ میں حجت نہیں، اور اگر بالفرض مرفوع بھی ہو تب بھی اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک طواف اور ایک سنی عمرہ اور حج دونوں کے احرام سے حلال ہونے کے لئے کافی ہے اور حلال ہونے کے لئے مزید کسی طواف اور سنی کی ضرورت نہیں، اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ عمرہ کے لئے نہ کوئی طواف ہے نہ کوئی سنی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

۱۔ چنانچہ ابو زرؓ ان کے بارے میں کہتے ہیں ”سیئ الحفظ“ ابو حاتم کہتے ہیں ”لا یحتج بہ“ امام احمد بن حنبلؓ کہتے ہیں ”إذا حدثنا من حفظہ جاء بیواطیل“۔ علامہ ذہبیؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں: ”صدوق من علماء الملائۃ“ تفصیل کے لئے دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۶۳۳ و ۶۳۴، رقم ۵۱۲۵)۔

حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں ”صدوق کان یحدثنا من کتب غیرہ فیضعی، قال النائی: حدیثہ عن عبید اللہ العمری منکر“ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۵، رقم ۱۲۳۸)

واضح رہے کہ عبدالعزیز در اوردی کی حدیث باب عبید اللہ عمری ہی سے مروی ہے ۱۲ مرتب

۱۔ جہاں تک حضرت جابرؓ کی روایت کا تعلق ہے سو اس کے متعدد طرق ہیں :-

پہلا طریق مسلم میں اس طرح مروی ہے ”لم یطف النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا أصحابہ بین الصفا والمروة إلا طوافاً واحداً“ (ج ۱ ص ۱۴۱) باب بیان أن السعی لا یتکثر۔

مسلم کے دوسرے طریق میں اس روایت کے آخریاب یہ الفاظ آئے ہیں ”إلا طوافاً واحداً طوافاً الاقل“ (ج ۱ ص ۱۴۱)۔ سنن ابی داؤد کے ایک طریق میں بھی یہ روایت اسی طرح آئی ہے، دیکھئے (ج ۱ ص ۱۴۱) باب طوافی القرآن۔

حضرت جابرؓ کی روایت کا ایک اور طریق سنن ابی داؤد میں اس طرح مروی ہے ”حدثنا موسیٰ بن اسماعیل شحاتہ، عن قیس بن سعد، عن عطاء بن أبی رباح، عن جابر قال: قدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و

أصحابہ لأربع لیل خلون من ذی الحجۃ، فلما طافوا بالبیت وبالصفا والمروة: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجعلوها عروۃ لئلا من کان معہ الہدی، فلما کان یوم الترویۃ: أهلوا بالحجۃ، فلما کان یوم النحر: قدموا طوافاً

بالبیت، ولم یطوفوا بین الصفا والمروة۔“

صاحبۃ اللہ علامہ عثمانی قدس سرہ نے ان طرق میں سے مسلم کی ”ابو الزبیر عن جابر“ والی (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

روایت یعنی » لعریط النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا أصحابہ بین الصفا والمروة إلا طوافاً واحداً طوافاً لا حول «
کو ترجیح دی ہے دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۵۳) الدلیل علی تعدد السعی علی القارن ۔

لیکن مسلم کی مذکورہ روایت پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ بخاری شریف میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے معارض ہے جس میں وہ فرماتے ہیں : » اهل المهاجرون والأنصار وأزواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی حجة الوداع وأهلنا، لما قدمنا مكة قال رسول الله ﷺ : اجعلوا إهداكم بالحج عمرة إلا من قلده الهدى، طفنا بالبیت و بین الصفا والمروة وأتينا النساء، ولبسنا الثياب، وقال : من قلده الهدى فإنه لايجل له : حتى يبلغ الهدى محله، ثم أمرنا عشية التروية أن نهمل بالحج، فإذا فرغنا من المناسك جئنا فطفنا بالبي . وبالصفا والمروة، فقد تم حجنا وعلينا الهدى الخ « (ج ۱ ص ۲۷۷ و ۲۷۸) باب قول الله عز وجل : ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِ الْمَجْدِ الْحَرَامِ ۔ دونوں روایتوں میں تعارض اس طرح ہے کہ حضرت جابرؓ کی روایت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کرامؓ نے صرف ایک سعی کی، اور صحابہ کرامؓ میں سے بیشتر حضرات متمتع تھے، جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ متمتعین نے بھی صرف ایک مرتبہ سعی کی، جبکہ حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بیشتر صحابہؓ نے دو مرتبہ طواف اور دو مرتبہ سعی کی، جیسا کہ ائمہ اربعہ کا یہی مسلک ہے (الاعتقاد احمد فی بدایہ (فتح الملہم ج ۳ ص ۲۵۳) اس طرح دونوں روایات میں تعارض ہو جاتا ہے، اور حضرت جابرؓ کی روایت سبہی کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے اس کے تسلی بخش جواب کی ضرورت ہے ۔

علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۵۳ و ۲۵۴) میں اس کی یہ توجیہ کی ہے :

أما رواية أبي الزبير فمقصودها عندی بیان وحدة السعی حین قدوم مكة أولاً وأن النبی صلی اللہ علیہ وسلم و أصحابہ كلهم فيها سواء، ولعل الغرض من هذا الكلام دفع ما عسى أن يترقم من سياق حديث الطويل : » إن الذين فسحوا الحج بعد ما طافوا وسعوا بل حرام الحج وتلبسته ونيتهم خالصاً لا يخاطبه شيء كيف جعلوه عمرة ؟ وهل كانوا مأثورين في ذلك بالطواف والسعي بنية العمرة ثانياً ؟ فأخبرني رضي الله عنه بأنه ما احتاج أحد من أصحابي صلی اللہ علیہ وسلم إلى تكرار السعي إذ ذاك، بل كلهم طافوا بين الصفا والمروة طوافاً واحداً حتى الفاسخين المذكورين، فسعيهم وطوافهم بنية الحج قد عده الشارع من قبيل العمرة مع فقدان نيتها على خلاف القياس، وهذا كله كان مختصاً بذلك العام كما دل عليه أحاديث أبي ذر و عثمان و بلال بن الحارث رضي الله عنهم ۔

جس کا حال یہ ہے کہ حضرت جابرؓ کا مقصود متمتع یا قارن کے لئے ایک طواف یا ایک سعی کو ثابت کرنا نہیں ہے بلکہ وہ ایک ہم کو دور کرنا چاہتا ہے، وہ یہ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ کو جب فسخ الحج الی العمرة کا حکم دیا تو کسی کو یہ ہم ہو سکتا تھا کہ پہلا طواف اور پہلی سعی تو حج کی نیت سے تھی، اب عمرہ کے لئے مستقل طواف اور مستقل سعی کی گئی ہوگی، حضرت جابرؓ نے اپنی روایت سے یہ وہم دور کر دیا اور بتلادیا کہ وہ پہلا والا طواف اور سعی عمرہ کے لئے کافی ہوگئی اور کسی کو بھی یہ دونوں کام عمرہ کے لئے دوبارہ نہیں کرنے پڑے، اگرچہ حج کے لئے بعد میں مستقل طواف اور سعی کی گئی۔ واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف

باب ماجاء في المحرم يموت في إحرامه

عن ابن عباس قال : كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فرأى رجلاً سقط من بعيره ، فوقف فمات وهو محرم ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اغسلوه بماء وسدر ، وكفّوه في سبيله ، ولا تحقروا رأسه ، فإنه يبعث يوم القيامة يهمل أو يلبتي . اس حدیث کی بنا پر امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور ظاہریہ اس بات کے قائل ہیں کہ مرنے کے بعد بھی محرم کا احرام باقی رہتا ہے ، چنانچہ جو شخص حالت احرام میں مرجائے تو اس کا سر ڈھکنا اور اس کو خوشبو لگانا جائز نہیں ہے ، کیونکہ حدیث باب میں آپؐ نے سر ڈھکنے سے منع فرمایا ہے ۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ کے نزدیک موت سے احرام منقطع ہو جاتا ہے لہذا محرم اگر حالت احرام میں مرجائے تو اس کے ساتھ وہ معاملہ کیا جائیگا جو حلال کے ساتھ کیا جاتا ہے ، چنانچہ اسے خوشبو لگانا اور اس کا سر ڈھکنا جائز ہیں ۔

سے لحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۶۹) کتاب الجنائز ، باب الکفن فی ثوبین ، و باب الحنوط للمیت ، و باب کیف یکفن المحرم ۔ و (ج ۱ ص ۱۷۲) أبواب العرق ، باب المحرم يموت بعرفة ، و باب سنة المحرم إذا مات ۔ و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۵۴) کتاب الحج ، باب ما يفعل بالمحرم إذا مات ۔ والناسی فی سنتہ (ج ۱ ص ۲۱۹) کتاب الجنائز ، باب کیف یکفن المحرم إذا مات ، و (ج ۲ ص ۲۷۴) کتاب الحج ، « غسل المحرم بالسدر إذا مات » و « فی کم یکفن المحرم إذا مات » و « النہی عن أن یحفظ المحرم إذا مات » و « النہی أن یخمر وجه المحرم ورأسه إذا مات » و « النہی عن تخيير رأس المحرم إذا مات » ۔ و ابن ماجہ فی سنتہ (ص ۲۲۳)

کتاب المناسک ، باب المحرم يموت ۔ ۱۲ مرتب

سے وقص الرجل ، آدمی کی گردن کا ٹوٹ جانا ۔ ۱۲ م

سے وهو قول عثمان وعلي وابن عباس وعطاء والثوري ۔ کافی العدة (ج ۸ ص ۵۸) کتاب الجنائز باب الکفن فی ثوبین ۔ ۱۲ م

سے وهو مروي عن عائشة وابن عمرو وطائوس ۔ عمدة (ج ۸ ص ۵۸) ۱۲ م

ان حضرات کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُوهُ»

نیز ان کا استدلال مؤطا امام مالکؒ میں نافعؒ کی روایت سے ہے: «أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو كُنَّ ابْنَهُ وَقَدْ بَنَى عَبْدَ اللَّهِ وَمَاتَ بِالْجَحْفَةِ مُحْرَمًا، وَقَالَ: لَوْلَا أَنَا حَرَمٌ لَطَيْبُنَا، وَخُتِرَ رَأْسُهُ وَوَجْهُهُ»

ان حضرات کا ایک اور استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے: «قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خُتِرَ وَاجِهُهُ مَوْتَاكُمْ وَلَا تَشْتَبَهُوا بِالْيَهُودِ» أخرجه الدارقطني في سننہ بسند صالح۔ اس روایت میں «وجہ مواتکم» کے الفاظ عام ہیں جو محرم

۱۔ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۷۷) کتاب الوصیۃ، باب ما یلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته — سنن أبی داؤد (ج ۲ ص ۳۹۵) کتاب الوصایا، باب ما جاء فی الصدقة عن المیت۔ سنن نسائی (ج ۲ ص ۳۷۷) کتاب الوصایا، فضل الصدقة عن المیت — اور سنن ترمذی (ج ۱ ص ۷۷) أبواب الأحکام، باب ما جاء فی الوقف - ۱۲ م

۲۔ مؤطا امام مالکؒ (ص ۲۳۳) کتاب الحج، باب تخیر المحرم وجہہ — مؤطا امام محمدؒ میں یہ روایت اس طرح مروی ہے: «أَخْبَرَنَا هَالِكٌ، أَخْبَرَنَا نَافِعٌ أَنَّ ابْنَ عَمْرٍو كُنَّ ابْنَهُ وَقَدْ بَنَى عَبْدَ اللَّهِ وَقَدْ مَاتَ مُحْرَمًا بِالْجَحْفَةِ، وَخُتِرَ رَأْسُهُ» (ص ۲۳۷) کتاب الحج، باب تکفین المحرم ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۲۹۷، رقم ۲۷۳) کتاب الحج، باب المواقیت ۱۲ م
۴۔ چنانچہ اس روایت کی سند اس طرح ہے: «حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ نَاعِبُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ صَالِحِ الْأَنْزَلِيِّ نَاحِفُ بْنُ غِيَاثٍ عَنْ ابْنِ جَرِيرٍ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ» اس میں عبد الرحمن بن صالح ازدی صدوق ہیں، کما فی التقریب (ج ۱ ص ۲۸۴، رقم ۹۷۸) وبقیۃ الإسناد لا یسأل عنه کما نقل عن ابن القطان۔ انظر التعليق المغنی علی الدارقطني (ج ۲ ص ۲۹۷)۔

زیر بحث روایت سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۹۶، رقم ۲۷۳ و ۲۷۴) میں دو مزید طرق سے مروی ہے، دونوں میں محرم کی تصریح ہے چنانچہ متن کے الفاظ یہ ہیں: «عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْمَحْرَمِ مَوْتٍ قَالَ: خُتِرَ وَجْهُهُ وَلَا تَشْتَبَهُوا بِالْيَهُودِ» لیکن یہ دونوں طریق علی بن عامر کی وجہ سے ضعیف ہیں، لیکن تائید کے لئے ان کو بہر حال پیش کیا جا سکتا ہے ۱۲ مرتب

وغیر محرم سب کو شامل ہیں۔
 جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے، سو اس کی توجیہ حنفیہ و مالکیہ نے یہ کی ہے کہ یہ اس شخص کی
 خصوصیت تھی، اس کا قرینہ یہ ہے کہ آپ نے حدیث باب میں فرمایا ”فإنه يبعث يوم القيامة
 يهمل أو يلبث“ واللہ اعلم

باب ماجاء في المحرم يحلق رأسه في إحرامه، ما عليه؟

عن كعب بن عجرة أن النبي صلى الله عليه وسلم مر به وهو بالحديبية قبل أن
 يدخل مكة، وهو محرم، وهو يوقد تحت قدر، والقمل يتهافت على وجهه، فقال:
 أتؤذيك هوامك هذه؟ فقال: نعم فقال: احلق، اس روایت سے معلوم ہوتا ہے
 کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا گذر حضرت کعب بن عجرہ پر ہوا اور ان کی یہ حالت دیکھ کر آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم نے ان کی مشکل آسان فرمائی۔ لیکن صحیح بخاری کی ایک روایت میں حضرت کعب بن عجرہ سے
 مروی ہے ”حملت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ“ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت

لہ حنفیہ نے خصوصیت ”رجل“ کی ایک دلیل یہ بھی بیان کی ہے کہ حدیث باب میں ”غسل بماء وسدر“ کا ذکر ہے
 باوجودیکہ محرم صی غسل بالماء والسدر نہیں کرتا کما فی معارف السنن (ج ۶ مشکلا) ۱۲ مرتب

لہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ مشکلا) أبواب العمرة، باب قول الله تعالى: فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ
 مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٌ أَوْ تَصَدَّقَةٌ وَهِيَ
 إطعام ستة مساكين، باب الإطعام في الفدية نصف صاع، وباب النساك شاة، (ج ۲ مشکلا) و (ج ۲ مشکلا) و
 (ج ۲ مشکلا) كتاب المغازي باب غزوة الحديبية، و (ج ۲ مشکلا) كتاب التفسير، باب قوله فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ
 مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ - و (ج ۲ مشکلا) كتاب المعطل، باب قول المريض: إني رجع، أو وأرأساء أو اشتد
 بي الوجع الخ - و (ج ۲ مشکلا) كتاب الطب باب الحلق من الأذى - و (ج ۲ مشکلا) كتاب الأيمان والنذور، باب كفارات
 الأيمان وقول الله تعالى: فَلَكَارِئَةُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ - و مسلم في صحيحه (ج ۱ مشکلا) كتاب الحج، باب جواز
 حلق الرأس للعمرة إذا كان به أذى الخ - والنسائي في سننه (ج ۲ مشکلا) كتاب مناسك الحج، باب في المحرم يؤذيه القمل -
 وأبو داود في سننه (ج ۲ مشکلا) و (ج ۲ مشکلا) كتاب المناسك، باب في الفدية - وابن ماجه في سننه (ج ۲ مشکلا) و (ج ۲ مشکلا)

أبواب المناسك، باب فدية المحصر ۱۲ م

لہ صحیح بخاری (ج ۱ مشکلا) كتاب الحج، باب الإطعام في الفدية صاع ۱۲ م

کعب بن عجرہؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس حال میں پیش کیا گیا تھا کہ جو ہیں ان پر رنگ ہی نہیں جس سے بظاہر ایک طرح کا تقاضا ہو جاتا ہے :

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس قسم کے جزئی اختلافات معمولی حیثیت رکھتے ہیں اور اصل واقعہ کی حیثیت پر اثر انداز نہیں ہوتے، اس قسم کے غیر مقصود جزئی واقعات میں بعض اوقات ثقات کو بھی وہم ہو جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ب اوقات ثقات کی توجہ اصل مضمون کی طرف ہوتی ہے چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وجہ الرواۃ کا فیہ ثقتون برؤس المعانی لا بحواشیہا“ بہر حال اس قسم کی جزئیات میں تعدد واقعات پر عمل کرنے کی ضرورت نہیں۔ تفسیر الباب بزیادۃ و توضیح من المرتب۔

باب ماجاء فی الرخصہ للرعاۃ أن یرموا یوماً ویدعوا یوماً

عن ابی البتہ اح بن عدی عن أبیہ أن النبی ﷺ علیه وسلم ارخص للرعاۃ أن یرموا یوماً ویدعوا یوماً۔ یہاں دو مسئلے زیر بحث آتے ہیں ”مسئلۃ المبیۃ بمنی فی لیلۃ منی“ اور ”مسئلۃ تاخیر رمی الجمار عن وقتہ السنون“

المبیۃ بمنی فی لیلۃ منی | ایالی منی میں رات گزارنا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سنت موکدہ ہے امام ائمہ کی اصح روایت بھی یہی ہے جبکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مبیۃ واجبہ ہے۔ پھر اگر حاجی مبیۃ کو ترک کر دے تو حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے اور اس پر کوئی کفارہ نہیں۔ امام مالکؒ کے نزدیک اگر ایک رات بھی مبیۃ کو ترک کر دیا تو ذم واجب ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ”لیلۃ واحدہ“ کے مبیۃ کے ترک کی صورت میں ایک درہم واجب ہے اور دو راتوں کے مبیۃ کے ترک کی صورت میں دو درہم واجب ہیں۔ البتہ تینوں راتوں کے مبیۃ کے ترک کی صورت میں امام مالکؒ کی طرح ان کے نزدیک بھی

سہ حجۃ اللہ بالغ (ج ۱ ص ۱۱۱) المبحث الرابع مبحث استنباط الشرائع من حدیث النبی صلی اللہ علیہ وسلم، باب القضاء فی الأحادیث المختلفۃ ۱۲ م

سہ الحدیث أخرجه النسائی فی سننہ (ج ۲ ص ۱۱۱) کتاب مناسک الحج، رمی الرعاۃ۔ وأوردنا فی سننہ (ج ۱ ص ۱۱۱) کتاب المناسک، باب فی رمی الجمار۔ وابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۱۱) باب تأخیر رمی الجمار عن عذر ۱۲ م
سہ دیکھئے موطا امام محمد (ص ۱۱۱) باب البیتوتہ وراۃ عقبۃ منی وما یکرہ من ذلک ۱۲ م

دم واجب ہے۔ واللہ اعلم

تاخیر رمی الجارحین وقتہ المسنون | اس مسئلہ سے پہلے چند باتیں سمجھنا ضروری ہیں

- (۱) ایام رمی چار ہیں، دس ذی الحجہ سے لیکر تیرہ ذی الحجہ تک
- (۲) دس تاریخ کو صرف مجرہ عقبہ کی رمی ہے، گیارہ اور بارہ کو حجرات ثلاثہ کی ہے اور ضروری ہے، تیرہ تاریخ کو حجرات ثلاثہ کی رمی ہے لیکن اختیاری ہے۔
- (۳) دس تاریخ کو یوم النحر، گیارہ کو یوم النحر، بارہ کو یوم النفر الاول اور تیرہ کو یوم النفر الثانی کہا جاتا ہے۔

امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک رُعاۃ کو اس کی اجازت ہے کہ وہ دو دن کی رمی کو اکٹھا کر کے ایک دن کر لیں، اس صورت میں ان حضرات کے نزدیک کسی قسم کی جزا اور نذرہ بھی واجب نہیں جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تاخیر کی صورت میں جزا واجب ہے۔

حدیث باب بظاہر امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے کہ اس سے تاخیر کا جواز معلوم ہوتا ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی گنجائش نہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ کتب حنفیہ میں اس مسئلہ میں انتشار پایا جاتا ہے اور امام صاحبؒ کا واضح مسلک سمجھ میں نہیں آتا کیونکہ بعض کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جزا واجب ہوگی اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ ہوگی، پھر فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ جن کتابوں میں امام صاحبؒ کا یہ مسلک نقل کیا گیا ہے کہ رُعاۃ کو جمع کا حق نہیں ہے اس سے مقصود یہ ہے کہ رخصت کا مدار صرف رعی اہل پر نہیں مطلب یہ ہے کہ صرف رعی کی بناء پر ان کو جمع کی اجازت نہیں البتہ اگر ضیاع مال کا بھی خطرہ ہو تو اجازت ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اجازت دی تھی صرف رعی کی بناء پر نہ تھی بلکہ اس کے ساتھ ضیاع مال کے اندیشہ کی بناء پر بھی اور ضیاع مال کا اندیشہ ہونے کی صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک بھی جمع کی اجازت ہے اس لئے حدیث باب ان کے مسلک کے خلاف نہیں۔

۱۔ دیکھئے معالم السنن للخطابی بہامش مختصر فی دافعہ للندری (ج ۲، ص ۱۱۱) باب بیت بملکۃ لیالی منی۔ والمغنی

لابن قدامة (ج ۳، ص ۲۴۵) ومعارف السنن (ج ۶، ص ۱۳۳) ۱۳ مرتب

۲۔ مذکورہ بالا تمام تفصیل کے لئے دیکھئے العرف الشذی بہامش الجامع للقرمذی (ج ۱، ص ۱۸۹، طبع ایچ ایم سعید کراچی)

ومعارف السنن (ج ۶، ص ۱۱۱)، وإعلام السنن (ج ۱۰، ص ۱۱۱) باب أن البیت بمنی فی لیالی أيام التشریق ستة ۱۲ م

امام ابوحنیفہ کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب جمع تاخیر صوری پر محمول ہے جس کی صورت یہ ہے کہ یوم النحر میں جمرہ عقبہ کی رمی کر کے وہ چلا جائے اور یوم القز میں رات کے آخری حصہ میں آئے، طلوع صبح سے پہلے یوم القز کی رمی کر لے، اور طلوع صبح کے بعد بارہویں تاریخ یعنی یوم النفر الاول کی رمی کر لے امام ابوحنیفہ کی حسن بن زیاد والی روایت کے مطابق اس کا وقت شروع ہو چکا اور یوم النفر الثانی کی رمی چونکہ اختیاری ہے اس لئے اسے ترک کر سکتا ہے۔ جمع زمین فی یوم واحد کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ گیا رہوین تاریخ کی رمی یوم القز گزرنے کے بعد رات کے آخر حصہ میں کرے اور بارہویں تاریخ یعنی یوم النفر الاول کی رمی زوال کے بعد کرے، اس طرح گیا رہوین اور بارہویں کی رمی اس اعتبار سے تو جمع ہو جائیں گی کہ دونوں رمی گیا رہوین تاریخ کے غروب آفتاب کے بعد اور بارہویں تاریخ کے غروب آفتاب سے پہلے ہیں، یہ صورت بھی ایک طرح سے جمع صوری ہی ہے، لأن اللیلۃ تابعۃ للنہار فی ایام الحجۃ۔ بہر حال امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ روایت جمع صوری پر محمول ہو سکتی ہے جبکہ جمہور کے نزدیک جمع تاخیر حقیقی پر محمول ہے کیونکہ اس سے ان کے نزدیک کوئی فدیہ یا دم وغیرہ واجب نہیں ہوتا، لہذا راعی یوم النفر الاول میں آکر زوال کے بعد دونوں دن کی رمی کر سکتا ہے۔

پھر ایک دن میں دوسرے ایام کی رمی جمع کرنے کی صورت میں جمہور کے نزدیک جمع تاخیر کو اختیار کیا جائیگا کہ جمع تقدیم کو۔

حدیث باب امام ترمذی نے دو طرق سے ذکر کی ہے، ایک سفیان بن عیینہ کے طریق سے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم رخص للرعاء أن یرموا یوماً ویدعوا یوماً“ اس روایت میں اس قسم کی کوئی تصریح نہیں کہ پہلے دن میں جمع کرے یا دوسرے دن میں، بلکہ جمع ہی کا ذکر نہیں ہے۔ دوسرے امام مالک بن انس کے طریق سے جس کے الفاظ یہ ہیں ”رخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

۱۔ کافی فتح القدیر والعنایۃ (ج ۲ ص ۵۸) باب الإحرام ۱۲

۲۔ مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے ”المسک الذکی“ تقریر ترمذی حضرت تھانوی قدس سرہ مخطوط (ج ۱ ص ۲۵۲) ۱۲

۳۔ معارف السنن (ج ۱ ص ۶۴)

البتہ بعض حضرات کے نزدیک رعاء کو جمع تقدیم اور جمع تاخیر دونوں کا اختیار ہے چنانچہ علامہ خطابیؒ فرماتا ہیں ”وقال بعضهم: هم بالخيار إن شاءوا قدّموا وإن شاءوا أخرّوا“ معالم السنن للخطابی فی ذیل مختصر

ابی داؤد الترمذی (ج ۲ ص ۵۸) باب فی رمی الحجار ۱۲ مرتب

لرعاء الإبل في البيتوتة أن يرموا يوم النحر ثم يجمعوا رمي يومين بعد النحر فيرمونه في أحدهما۔
 اس روایت میں دو دن کی رمی کو لاغلیٰ تعیین کسی ایک دن میں جمع کرنے کا ذکر ہے جس سے جمع تقدیم یا جمع تاخیر کوئی ایک متعین نہیں ہوتی بلکہ دونوں کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اس دوسرے طریق کو ذکر کرنے کے بعد امام ترمذی فرماتے ہیں: "قال مالك: ظننت أنه قال: "في الأول منهما" ثم يرمون يوم النحر۔ اور یوم النحر کے بعد پہلا دن یوم القر ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جمع تقدیم بھی جائز ہے حالانکہ یہ کسی کا مسلک نہیں۔

اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ امام ترمذی نے جو امام مالک کا مقولہ ظننت أنه قال: "في الأول منهما" نقل کیا ہے اس میں کسی رادی سے سہو ہوا ہے، ورنہ اصل الفاظ یہ ہیں "ظننت أنه (أى الرمي) في الآخر منهما" کما فی روایۃ مسند أحمد

۱۔ "قال" اور "أق" کی ضمیر کا مرجع عبداللہ بن ابی بکر ہیں جو امام مالک کے شیخ ہیں ۱۲ م

۲۔ قولہ: "في الأول منهما" ای فی اليوم الأول من اليومين، یعنی اليوم الحادی عشر من ذی الحجۃ ۱۳ م
 ۳۔ ای فی یوم النحر الثانی وهو اليوم الثالث عشر من ذی الحجۃ ۱۴ م
 ۴۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۶۷) ۱۲ م

۵۔ اس صورت میں روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ رعاة پہلے یوم النحر میں رمی کریں پھر یوم النحر کے بعد دو دن کی رمی کو جمع کریں پس ان دونوں میں سے آخری دن رمی کریں یعنی بارہویں تاریخ کو گیارہویں کی بھی اور بارہویں کی بھی، پھر اگر منیٰ میں قیام کریں تو یوم النحر الثانی یعنی تیرہ تاریخ کو بھی رمی کریں۔

اس جواب کی تائید مؤطا امام مالک میں خود امام مالک کی توضیح سے ہوتی ہے: "قال مالك، وتفسير الحديث الذي أُرخص فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لرعاء الإبل في رمي الجمار فيما نرى۔ والله أعلم۔
 أنهم يرمون يوم النحر، فإذا مضى اليوم الذي يلي يوم النحر رموا من الغد، وذلك يوم النحر الأول، يرمون لليوم الذي مضى، ثم يرمون ليومهم ذلك، لأنه لا يقضى أحد شيئا حتى يجب عليه فإذا وجب عليه ومضى كان القضاء بعد ذلك، فإن بد لهم التفرغ ففرغوا، وإن أقاموا إلى الغد رموا مع الناس يوم النحر الآخر ونفروا" دیکھیے (ص ۲۴۱) الرخصة فی رمي الجمار ۱۲ مرتب

۱۔ انظر الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني (ج ۱۲ ص ۲۴۱) باب الرخصة لرعاء الإبل إل، رقم الحديث ۴۲۲۔ ۱۲ م

اس کے علاوہ ترمذی کی روایت میں تاویل بھی ممکن ہے فلیراجع الی کتب الحدیث المطبولة۔
 وھذا حدیث صحیح وھو أصح من حدیث ابن عیینة "جیسا کہ پیچھے ہم نے ذکر کیا کہ
 امام ترمذی نے حدیث باب دو طرق سے ذکر کی ہے ایک سفیان بن عیینة کے طریق سے جس کی سند یہ ہے
 "حدثنا ابن ابی عمر، ناسفیان، عن عبد اللہ بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبیہ عن ابی البدر
 بن عدی عن أبیہ "دوسرے "حدثنا الحسن بن علی الخلال، ناعبدہ الرزاق، ناملک بن انس، قال:
 حدثنی عبد اللہ بن ابی بکر عن أبیہ عن ابی البدر بن عاصم بن عدی عن أبیہ "
 یہاں امام ترمذی دو دنوں طرق میں سے امام مالک بن انس کے طریق کو راجح قرار دے رہے ہیں، پیچھے
 بھی وہ ذکر کر چکے ہیں "ورویۃ مالک أصح"

سوال پیدا ہوتا ہے کہ مالک بن انس والے طریق کی وجہ ترجیح کیا ہے؟
 ایک وجہ ترجیح یہ بیان کی جاتی ہے کہ امام مالک والے طریق میں ابو البدر کے والد عاصم بن عدی
 کا بھی ذکر ہے، لہذا "عن ابی البدر بن عدی عن أبیہ" کہنا مناسب نہیں، اس لئے
 کہ اس سے ایک تو یہ ایہام پیدا ہوتا ہے کہ "عدی" "ابو البدر" کے والد ہیں حالانکہ ایسا نہیں بلکہ وہ

۱۔ حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے "فی الاول منہما" کی دو توجہیں بیان کی ہیں، ایک یہ کہ اس میں "الاول" اسم تفضیل
 کا صیغہ ہے اور "من" تبغیضیہ نہیں بلکہ اس کا صلسلہ ہے لہذا اس روایت میں "الاول" سے مراد یوم النحر ہے اور ثمر یومون
 یوم النفر "سے" یوم النفر الاول "یعنی بارہویں تاریخ مراد ہے، لہذا روایت کا مطلب یہ ہے کہ رمار کے لئے اس کی گنجائش
 ہے کہ وہ سب سے پہلے یوم النحر میں رمی کریں، پھر بارہویں تاریخ کو حج تاخیر کرتے ہوئے گیارہویں اور بارہویں تاریخ کی
 رمی کو جمع کریں۔

دوسری توجہ یہ ہے کہ "فی الاول منہما" میں "من" کو تبغیضیہ مانا جائے، اس صورت میں "الاول" میں
 معنی تفضیل کا اعتبار نہ ہوگا، اور "الاول" سے یوم النحر یعنی گیارہویں تاریخ مراد ہوگی اور "ثمر یومون یوم النفر"
 میں "یوم النفر الثانی" یعنی تیرہویں تاریخ مراد ہوگی، گویا اس روایت میں یوم النحر کی رمی کا کوئی ذکر نہیں اس لئے کہ وہ
 تو لامحالہ اپنے وقت پر ہی ہوگی۔ لہذا روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ رمار دسویں تاریخ کی رمی یوم النحر میں کرنے کے بعد گیارہویں
 تاریخ کی رمی گیارہویں ہی تاریخ کو کر لیں، پھر یوم النفر الثانی یعنی تیرہویں تاریخ کو بارہویں و تیرہویں تاریخ کی رمی کو جمع کریں۔
 تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدری علی جامع الترمذی (ج ۲ ص ۱۵) طبع إدارة القرآن والعلوم
 الاسلامیة ۱۲ مرتب غنی عنہ

ان کے دادا ہیں، دوسرے یہ ایہام ہوتا ہے کہ ابوالسبّاح یہ روایت عدی سے نقل کر رہے ہیں جبکہ ایسا نہیں، اس لئے کہ ابوالسبّاح اس روایت کو اپنے والد عامر سے نقل کر رہے ہیں۔ اس طریق کے مقابلہ میں امام مالکؒ کے طریق میں کوئی ایہام نہیں۔

دوسری وجہ ترجیح یہ بیان کی جاتی ہے کہ سفیانؒ کے طریق میں اختلاف ہے، اس طریق کی ابن ماجہ والی روایت میں عبداللہ بن ابی بکر اور ابوالسبّاح کے درمیان عبد الملک بن ابی بکر کا واسطہ موجود ہے، جبکہ اسی طریق کی ترمذی، ابوداؤد اور نسائی والی روایت میں یہ واسطہ مذکور نہیں، سفیان ابن عیینہؒ والے طریق کے مقابلہ میں امام مالکؒ کے طریق میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ ان کا طریق بغیر کسی اختلاف کے عبد الملک کے واسطہ کے بغیر مروی ہے۔ نیز سفیان بن عیینہؒ کی روایت ابوداؤد میں اس طرح آئی ہے کہ اس میں ابوبکرؓ سے روایت کرنے والے عبداللہ اور محمدؓ دو راوی ہیں ترمذی کے بعض نسخوں میں بھی ایسا ہی ہے جبکہ نسائی میں ابوبکرؓ سے روایت کرنے والے صرف عبداللہ ہیں۔ امام مالکؒ کی روایت اس قسم کے اختلافات سے بھی خالی ہے۔ واللہ اعلم۔ تشریح الباب بإيضاح وزيادات من المصنف۔

باب (بلا ترجمہ)

عن أنس بن مالك أن عليًا قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم من اليمن، فقال: بسم أهلت؟ قال: أهلت بما أهلت به رسول الله صلى الله عليه وسلم. نيت مبہمہ کے ساتھ

۱۔ (مسئلہ) باب تأخیر رمی الجار من عذر ۱۲ م

۲۔ (ج ۱ مسئلہ) باب فی رمی الجار ۱۲ م

۳۔ (ج ۲ مسئلہ) باب رمی الرعاء ۱۲ م

۴۔ مذکورہ دو وجوہ ترجیح سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدرّی (ج ۲ ص ۱۵۵)۔ اور معارف السنن (ج ۱ ص ۱۴ تا ۱۴۴) ۱۲ مرتب۔

۵۔ شرح باب از مرتب۔

۶۔ بعد ما جاء فی الرخصة للعلاء الخ ۱۲ م

۷۔ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۱۴) باب من أهّل في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كاهل
النبي صلى الله عليه وسلم۔ و مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۱۴) باب جواز التمتع في الحج والقران ۱۲ م

احرام باندھنا ائمہ اربعہ کے نزدیک جائز ہے، پھر حنفیہ کے نزدیک نیت مبہم کی صورت میں افعال حج یا افعال عمرہ کی ادائیگی سے قبل تعین ضروری ہوگی، اگر اس نے تعین نہ کی اور طواف کر لیا خواہ ابھی ایک ہی چکر کیا ہو تو اس کا احرام عمرہ کے لئے متعین ہو جائیگا، اسی طرح اگر اس نے طواف سے قبل وقوف عرفہ کر لیا تو اس کا احرام حج کے لئے متعین ہو جائیگا اگرچہ پہلی صورت میں اس نے عمرہ کی اور دوسری صورت میں حج کی نیت نہ کی ہو۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ واضح رہے کہ علامہ نوویؒ نے لکھا ہے کہ نیت مبہم کے ساتھ جواز احرام صرف شافعیہ اور ان کے موافقین کے نزدیک ہے ولا يجوز عند سائر العلماء والائمة، كما نقل الشيخ البنوری في معارف السنن (ج ۶ ص ۱۶۹) حافظ ابن حجرؒ نے بھی نیت مبہم کی صورت میں مالکیہ اور کوفیہ کا مسلک عدم صحیح احرام نقل کیا ہے كما في فتح الباری (ج ۲ ص ۳۳۳) باب من اهل في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كاهلاد النبي صلى الله عليه وسلم، نیز علامہ عینیؒ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ کے علاوہ حنفیہ سمیت دوسرے ائمہ اور علماء کا یہی مسلک ہے کہ نیت مبہم کے ساتھ احرام درست نہیں، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۸۵) باب من اهل في زمن النبي صلى الله عليه وسلم الخ۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ نیت مبہم کے ساتھ جس طرح امام شافعیؒ کے نزدیک احرام درست ہے امام ابوحنیفہؒ سمیت بقیہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بھی احرام درست ہے، اور علامہ نوویؒ، حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ سے اس مسئلہ میں نقلی مذاہب کے سلسلہ میں تسامع ہوا ہے۔

چنانچہ فتح القدر میں حنفیہ کا مسلک جواز احرام ذکر کیا گیا ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۳۴۴) باب الاحرام، نیز دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۱۱) فصل واما بيان ما يصير به محرما۔ اور البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۲۱) باب الاحرام۔ اور رد المحتار علی الدر المختار (ج ۲ ص ۱۱۱) مطلب فيما يصير به محرما۔

اُترب المسالك میں امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا گیا۔ دیکھئے الشرح الصغير علی اُترب المسالك الی مذہب الإمام مالک (ج ۲ ص ۲۵۱)۔

خاتمہ کے مسلک کے لئے دیکھئے المغنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۲۸۵) فصل ويصح اربها والإحرام الخ یہی وجہ ہے کہ علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۶۹ و ۱۷۰) میں علامہ نوویؒ اور حافظ ابن حجرؒ پر اس مسئلہ میں رد کیا ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۱۱) فصل واما بيان ما يصير به محرما۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۶۹ و ۱۷۰) ۱۲

باب ماجاء فی يوم الحج الاکبر

عن علیؑ قال : سألت رسول الله صلی الله علیه وسلم عن يوم الحج الاکبر ، فقال : يوم النحر .
 حج اکبر کی تفسیر میں اختلاف ہے ، بیشتر علماء کے نزدیک ”حج اکبر“ سے مراد مطلق حج ہے اس لئے کہ عمرہ کو حج اصغر یعنی چھوٹا حج کہا جاتا ہے اُس سے مست اذکر نے کے لئے حج کو ”حج اکبر“ کہا گیا ہے ، اور ایک قول یہ ہے کہ ”حج اکبر“ صرف وہی تھا جس میں نبی کریم صلی الله علیه وسلم نے بنفس نفیس شرکت فرمائی تھی ۔
 يوم الحج الاکبر کے بارے میں بھی علماء کے کئی اقوال ہیں ، ایک یہ کہ اس کا مصداق يوم النحر ہے ، حضرت

سہ حدیث باب امام ترمذی نے مرفوعاً و موقوفاً دونوں طرح ذکر کی ہے اور طریق موقوف کو طریق مرفوع کے مقابلے میں اصح قرار دیا ہے ، طریق مرفوع میں دو اعتبار سے ضعف ہے ، ایک یہ کہ یہ محمد بن اسحاق کے عنعنہ کے ساتھ مروی ہے ”و عن عنعنہ غیر مقبولة لأنه كثير التذليس“ ۔ دوسرے یہ کہ اس میں ایک راوی حارث اعور ہے : ”وفی حدیثہ ضعف“ کما فی التقریب (ج ۱ مکتبہ ، رقم ۵۸) ۔

روایت موقوفہ سقیان بن عیینہ کے طریق سے مروی ہے ، حارث اعور تو اگرچہ اس میں بھی ہے لیکن اس کی سند میں محمد بن اسحق نہیں ، اسی لئے امام ترمذی فرماتے ہیں : ”وهذا أصح من الحديث الأول ، ورواية ابن عيينة موقوفة أصح من رواية محمد بن اسحق مرفوعة“

حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ حدیث باب کے بارے میں فرماتے ہیں : ”والحديث هذا انفرد به الإمام الترمذی من بین أرباب الأئمة الست“ معارف السنن (ج ۲ ص ۶۵) ۔
 البتہ اس مضمون کی دو مستقل روایتیں صحیح بخاری میں مذکور ہیں :

- (۱) عن ابن عمر قال : وقف النبي صلی الله علیه وسلم يوم النحر بين الجمرات في الحجة التي حج - بهذا - (أى بالحديث الذي تقدم) وقال : هذا يوم الحج الاکبر الخ - (ج ۱ ص ۲۳۵) باب الخطبة أيام منى کتاب المناکک
- (۲) عن حميد بن عبد الرحمن أن أبا هريرة قال : بعثني أبو بكر فممن يؤذن يوم النحر منى : لا يحج بعد العام مشرك ، ولا يطوف بالبيت عريان ، ويوم الحج الاکبر يوم النحر - (ج ۱ ص ۲۵۵) باب كيف ينبذ إلى أهل العهد ، کتاب الجهاد ۱۲ مرتب

سہ مجاہد کہتے ہیں : ”حج اکبر حج قرآن ہے اور حج اصغر حج افراد ہے ۔ غمہ (ج ۱ ص ۱۰۳) باب الخطبة أيام منى ۱۲ مرتب
 سہ يوم النحر کو يوم الحج الاکبر کا مصداق قرار دینا اس اعتبار سے ہے کہ حج کے اکثر افعال مثلاً طلوع صبح صادق کے بعد دو قن مزدلفہ جمرہ عقبہ کی رمی ، ذبح اہلق اور طواف زیارت اسی دن ادا کئے جاتے ہیں ۔ دیکھئے الکوکب الدرر (ج ۲ ص ۱۵۹) ۱۲ مرتب

علی بن ابی طالبؑ، حضرت عبداللہ ابن ابی اوفیؓ، شعبیؓ اور مجاہد کا یہی قول ہے، حدیث باب سے بھی اسی قول کی تائید ہوتی ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا مصداق یوم عرفہ ہے، حضرت فاروق اعظمؓ اور عبادہ ثلثہ یعنی عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ بن زبیرؓ سے یہی مروی ہے: ”الحج عرفۃ یا الحج یوم عرفۃ“ والی روایت سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے۔

سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں کس حج کے پانچوں دن ”یوم الحج الاکبر“ کا مصداق ہیں جن میں عرفہ اور یوم النحر دونوں داخل ہیں۔ جہاں تک لفظ یوم کو مفرد لانے کا تعلق ہے سو وہ محاورے کے مطابق ہے اس لئے کہ با اوقات لفظ ”یوم“ بول کر مطلق زمانہ یا چند ایام مراد ہوتے ہیں جیسے غزوہ بدر کے چند ایام کو قرآن کریم نے ”یوم الفرقان“ کے مفرد نام سے تعبیر کیا ہے اسی طرح عرب کی دوسری جنگوں کو بھی ”یوم“ ہی سے تعبیر کیا جاتا ہے اگرچہ ان میں کتنے ہی ایام صرف ہوتے ہوں، جیسے ”یوم بعاث“، ”یوم احد“، ”یوم الجمل“، ”یوم صفین“ وغیرہ۔ یہ تیسرا قول پچھلے دنوں قولوں کو جامع ہے۔

بہر حال عامۃ الناس میں جو یہ مشہور ہے کہ جس سال عرفہ کے دن جمعہ ہو صرف وہی حج اکبر ہے قرآن و سنت کی اصطلاح میں اس کی کوئی اصل نہیں، بلکہ ہر سال کا حج حج اکبر ہی ہے، یہ اور بات۔

۱۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۱) باب ماجاء من أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحج ۲۱۲

۲۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۶۹) باب من لرید رک عرفۃ ۲۱۲

۳۔ دیکھئے سورۃ انفال آیت ۱۰ - ۱۲

۴۔ ایک قول یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ ”یوم الحج الاکبر“ سے مراد یوم حج ابی بکر ہے یعنی ۱۲ھ کا حج جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کو امیر حج مقرر فرمایا، اس حج میں مسلمین و مشرکین اور یہود و نصاریٰ سب نے شرکت کی تھی ”ولم یجمع منذ خلق الله السموات والارض كذلك قبل العام ولا یجمع بعد العام حتی تقوم الساعة“۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ یوم العیدہ یوم الحج الاصغر ہے اور یوم النحر یوم الحج الاکبر۔ لأن فیہ تتکمل بقیۃ المناسک دیکھئے بذل المجہود (ج ۱ ص ۲۵۳ و ۲۵۴) باب یوم الحج الاکبر ۱۲ مرتب

ہے کہ حسن اتفاق سے جس سال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حج فرمایا اس میں یوم عرفہ کو جمعہ تھا، یہ اپنی جگہ ایک فضیلت ضرور ہے مگر یوم الحج الاکبر کے مفہوم سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

جمعہ کے حج کی فضیلت پر رزین نے ایک روایت تجرید الصحاح میں موطا کے حوالہ سے ذکر کی ہے «من طلحة بن عبید اللہ بن کریر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: افضل الايام يوم عرفه وافق يوم الجمعة، وهو افضل من سبعين حجة في غير جمعة» واللہ اعلم
تقر شرح الباب بزیادات من المرتب

باب ما جاء في استلام الركنين

عن ابن عبید بن عمیر، عن أبيه، أن ابن عمر كان يزاحم على الركنين زحاماً، ما رأيت أحداً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يفعله، فقلت يا أبا عبد الرحمن إنك تزاحم على الركنين زحاماً ما رأيت أحداً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يزاحم عليه فقال: إن أفعل فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن مسحاً كفارة للخطايا» ایذا رسانی کے ساتھ استلام حجر جابر نہیں ہے، چنانچہ حضرت عمر بن الخطابؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: یا عمر انک رجل قوی، لا تزاحم علی الحجر

۱۵ قال الحافظ المحب الطبري في «القرى» (ص ۳۷۲): ولم أره في مؤطا يحيى بن يحيى الليثي الأندلسي فلعنه في غيره من الموطآت» كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۶۵۲) ۱۲ م

۱۶ باب سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۸۲ و ۸۳) باب الخطبة أيام منى - بذل المجهود (۹ ص ۲۵۳ و ۲۵۴) باب يوم الحج الأكبر - معارف القرآن (ج ۴ ص ۳۱۵ و ۳۱۶) ۱۲ مرتب

۱۷ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

۱۸ الحديث أخرجه النائي في سنته (ج ۲ ص ۳۵) باب ذكر الفضل في الطواف بالبيت ۱۲ م

۱۹ قال الطيبي رحمه الله: «أى زحاما عظيماً، وهو محتمل أن يكون في جميع الأشواط أو في أوله وآخره فإنها أكد أحوالها، وقد قال الشافعي في الأمر: ولا أحب الزحام في الاستلام إلا في بدء الطواف وآخره، ولكن المراد إزدحام لا يحصل فيه أذى للذئابة» مرقاة المفاتيح (ج ۵ ص ۳۲) باب دخول مكة والطواف،

الفصل الثاني ۱۲ مرتب

فتوٰی الصنیف، ان وجدت خلوة فاستلمه وإلا فاستقباه وهلل وكتر^۱۔

حدیث باب میں حضرت ابن عمرؓ کا زحام بھی اسی پر محمول ہے کہ وہ بغیر ایذا کے ہوتا تھا، اگرچہ استلام حجر کی سنت پوری کرنے کا وہ نہایت اہتمام فرماتے تھے۔ نافعؓ بیان کرتے ہیں: «أن ابن عمر كان لا يدع^۲هما (أي الركن الأسود والركن اليماني) في كل طواف طاف بهما حتى يستلمهما لقد زاحم على الركن مرة في شدة الزحام حتى رعف، فخرج فغسل عنه ثم رجع فعاد يزاحم، فلم يصل إليه حتى رعف الثانية، فخرج فغسل عنه ثم رجع فما تركه حتى استلمه^۳»۔

پھر استلام صرف رکنین یمانیین کا ہوگا یا رکنین شامیین کا بھی؟ اس بارے میں دو مذہب ہیں :

حضرت معاویہؓ، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ، حضرت جابر بن یزیدؓ، حضرت عروہ بن زبیرؓ اور حضرت سدید بن غفلہؓ کا مسلک یہ ہے کہ استلام تمام ارکان کا ہوگا، ابن المنذرؒ فرماتے ہیں کہ حضرت جابر بن عبداللہؓ، حضرت انس بن مالکؓ اور حضرات حسنینؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔

حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک استلام صرف رکن اسود اور رکن یمانی کا ہوگا، عطاء نے حضرت جابرؓ، حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عبید بن عمیرؓ کا عمل اسی کے مطابق نقل کیا ہے، حضرات اخافؓ کا مسلک بھی یہی ہے۔ ابن المنذرؒ فرماتے ہیں اکثر اہل علم کا یہی مسلک ہے۔

قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ استلام صرف رکنین یمانیین کا ہو اس لئے کہ یہی دونوں رکن بناء ابراہیمی کی بنیادوں پر ہیں اور رکن اسود کو مزید یہ فضیلت حاصل ہے کہ اس میں حجر اسود بھی ہے، ان دونوں کے مقابلہ میں رکنین شامیین میں نہ حجر اسود ہے اور نہ وہ قواعد ابراہیمی پر ہیں اگر یہ قواعد ابراہیمی پر ہوتے تو چاروں ارکان کا استلام ہوتا۔ واضح رہے کہ رکن یمانی کا استلام دونوں ہاتھوں سے یا دائیں ہاتھ سے ہوگا، صرف بائیں ہاتھ سے نہیں ہوگا، كما يفعل بعض الجملة والمنتكبة،

پھر رکن یمانی کی تقبیل نہیں ہوگی بلکہ صرف لمس ہوگا، اور هجوم وغیرہ کی وجہ سے اگر لمس ممکن نہ رہے تو حجر اسود کی طرح وہاں اشارہ نہ ہوگا، البتہ امام محمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ رکن یمانی استلام اور تقبیل میں حجر اسود کی طرح ہے۔

۱۔ رواہ أحمد، وفيه راوٍ لم يسمع۔ مجمع الزوائد (ج ۳، ص ۱۲۴) باب في الطواف والركن والاستلام۔ نیز دیکھئے «اخبار مکر»

للأذرق (ج ۱ ص ۳۳۳ و ۳۳۴) الزحام على استلام الركن الأسود والركن اليماني ۱۲ مرتب

۲۔ اخبار مکر (ج ۱ ص ۳۳۳) الزحام على الركن الأسود والركن اليماني ۱۲

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) باب من لم يستلم إلا الركنين اليمانيين ۱۲

پھر کنین شامیں کہ استلام کے بارے میں تو اختلاف ہے لیکن اس پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ ان کا طرف اشارہ نہیں کیا جائیگا بلکہ وہ بدعت ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب بلا ترجہ

عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يدهن بالزيت وهو محرم غير المقتت " مقتت، مطيب کے معنی میں ہے اس لئے کہ یہ "قت" سے نکلا ہے جس کے معنی خوشبو کے ہیں۔

حالتِ احرام میں ایسا تیل جو خود طیب ہو یا اس میں خوشبو ملی ہو اس کا استعمال بالاتفاق جائز نہیں، البتہ وہ تیل جس میں خوشبو ملی ہو اس کا استعمال تداوی کے طور پر درست ہے۔

جہاں تک دہن غیر مطیب کا تعلق ہے امام شافعیؒ کے نزدیک سر اور ڈاڑھی کے علاوہ مجمع بدن پر اس کا استعمال حالتِ احرام میں درست ہے اور سر یا ڈاڑھی میں لگانے کی صورت میں دم واجب ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دہن غیر مطیب کا استعمال حالتِ احرام میں موجب دم ہے خواہ اس کو جسم کے کسی حصہ پر استعمال کیا گیا ہو۔

صاحبینؒ کے نزدیک دہن غیر مطیب کا لگانا موجب دم تو نہیں البتہ موجب صدقہ ہے۔ حدیث باب حنفیہ کے مسلک کے خلاف ہے، البتہ شافعیہ اسے غیر رأس اور غیر لمحیہ پر محمول کر سکتے ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل وہ روایت ہے جس میں ذکر ہے کہ ایک آدمی نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: "یا رسول اللہ! فما الحج؟" تو آپؐ نے جواب میں فرمایا "الشعث الثقل" یعنی اصل حاجی وہ ہے جو پر آگندہ بال اور سیلا کچھلا ہو اور تیل لگانا "شعث" کے منافی ہے۔

۱۔ مذکورہ تفصیل کے لئے مناسک ملا علی قاریؒ متن ارشاد الساری (ص ۱۱۶) باب دخول مكة، فصل فی صفة الشروع فی الطواف ۱۲ م

۲۔ ابواب الحج کا آخری تیسرا باب ۱۲ م

۳۔ قال الشیخ محمد قواد عبد الباقی: "الحديث لم يخرج من أصحاب الستة سوى الترمذی -- سنن الترمذی (ج ۳ ص ۲۹) رقم الحديث ۹۱۲ - ۱۲ م

۴۔ قال ابن الاثیر: "وهو الذي يطبخ فيه الرياحين، حتى تطيب ريحه" النهاية (ج ۲ ص ۱۲) ۱۲ م

۵۔ دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۲۰۸) باب ما يوجب الحج ۱۲ م

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ تیل کا تعلق اصلاً الطعمہ سے ہے اس اعتبار سے تو جنابت ہونی ہی نہیں چاہیے لیکن چونکہ اس سے جوئیں مرقی ہیں اور یہ شعث ہونے کے منافی ہے اس لئے جنابت قاصدہ ہونے کی وجہ سے صدقہ واجب ہے۔ جبکہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ اصل طیبہ اور ایک قسم کی خوشبو سے خالی نہیں اور یہ جوؤں کو بھی مارتا ہے اور بالوں کو نرم کرتا ہے، میل پیل کو زائل کرتا ہے اور شعث ہونے کے منافی ہے اس لئے جنابت کامل ہے، لہذا دم واجب ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا مدار فرقہ السبخیؒ پر ہے جو ضعیف ہیں۔ امام ترمذیؒ نے بھی اس کو غریب قرار دیا ہے اور امام ترمذیؒ کی عادت یہ ہے کہ جب وہ صرف لفظ "غریب" کہتے ہیں اس سے ضعیف مراد لیتے ہیں اگرچہ اصول حدیث کی اصطلاح میں "غریب" "صحیح" اور "حسن" کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے۔ اور اگر حدیث صحیح ہو تو تب بھی اس کا امکان ہے کہ آپؐ نے احرام سے پہلے تیل لگایا ہو جس کے اثرات باقی رہ گئے ہوں، اس کو "کان یدھن الخ" کے ساتھ تعبیر کر دیا گیا جیسا کہ حضرت عائشہؓ خوشبو کے بارے میں فرماتی ہیں: "کأني أنظر إلى وبیص المسك في مفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم" ظاہر ہے کہ حالت احرام میں خوشبو لگانا کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں بلکہ محارم سے احرام سے قبل خوشبو لگانے پر محمول کیا جائیگا اگرچہ خوشبو اور اس کے اثرات بعد الاحرام بھی باقی رہے ہوں۔ واللہ اعلم

۱۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے ہدایہ مع شرح فتح القدیر (ج ۲ ص ۴۴۷ و ۴۴۸) باب الجنایات ۱۲ م
 ۲۔ حافظ ان کے بارے میں لکھتے ہیں: "فرقہ بن یعقوب السبخی بفتح المهملة والوحدة وبجاء معجمة . أبو يعقوب البصري صدوق عابد لكنه لين الحديث، كثير الخطأ، من الخامسة، مات سنة إحدى وثلاثين (بعد المائة) أخرجه له الترمذي وابن ماجة - تقريب التهذيب (ج ۲ ص ۱۵۱) رقم ۱۲-۱۳ م
 ۳۔ معارف السنن (۶ ص ۶۵۹) ۱۲ م

۴۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۴۷) باب استحباب الطيب قبيل الإحرام الخ ۱۲ م
 ۵۔ اس کی تائید حضرت عائشہؓ کی ایک دوسری روایت سے ہوتی ہے: "قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يحرم يتطيب بأصب ما أجد، ثم أرى وبیص الدهن في رأسه ولحيته بعد ذلك" مسلم (ج ۱ ص ۳۴۷) ۱۲ م

باب (بلا ترجمہ)

عن عائشة : أنها كانت تحمل من ماء زمزم وتخير : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يحمله « اس روایت سے ماہ زمزم کو دوسرے علاقوں میں لے جانے کا جواز بلکہ اس کا سنت مطلوبہ ہونا معلوم ہوا۔

زمزم کے معنی | بعض حضرات نے زمزم کے معنی کثرت کے بیان کئے ہیں، اس مبارک کنویں کے بے حد و حساب پانی کی وجہ سے اس کا یہ نام رکھ دیا گیا، ایک قول یہ ہے کہ یہ « زمر » سے ماخوذ ہے جس کے معنی باندھنے اور روکنے کے ہوتے ہیں چونکہ جب چشمہ پھوٹا اس وقت ہاجرہ علیہا السلام نے پانی کو جمع رکھنے اور بہہ جانے سے محفوظ کرنے کے لئے مٹی کے ڈھیر سے روک قائم کر دی تھی اس لئے اس کو زمزم کہا جاتا ہے یہ

ماء زمزم اور اس کی فضیلت | زمزم کی فضیلت متعدد روایات سے ثابت ہے، معجم طبرانی کبیر میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں : « خیر ماء علی وجه الارض ماء زمزم، فیہ طعام الطعم وشفاء السقم الخ » نیز سنن ابن ماجہ میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت ہے فرماتے ہیں : « سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم : ماء زمزم لما شرب له »

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲ م

۲۔ قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي : « لم يخرج من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی - سنن ترمذی (ج ۳ صفحہ ۲۹۹) رقم ۹۶۳ - التبت مستدرک حاکم (ج ۱ صفحہ ۲۸۵)، حمل ماء زمزم (او سنن کبریٰ بیہقی (ج ۵ صفحہ ۲۸۵)، باب الرخصة فی الخروج بماء زمزم) میں یہ روایت آئی ہے ۱۲ مرتب ۳۔ زمزم کی وجہ تسمیہ سے متعلق اقوال کی تفصیل کے لئے دیکھیے معجم البلدان للحموی (ج ۳ صفحہ ۳۷۴-۳۷۸) ۴۔ علامہ بیہقی اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں : « رواه الطبرانی في الكبير ورجالہ ثقات » مجمع الزوائد (ج ۳ صفحہ ۲۸۵) باب فی زمزم ۱۲ م

۵۔ (۲۸۵) باب الشرب من زمزم ۱۲ م

۶۔ شیخ محمد فؤاد عبد الباقي « سنن ابن ماجہ پر اپنی تعلیقات میں نقل کرتے ہیں : (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

زمزم پینے کے آداب | زمزم پینے کے آداب میں سے یہ ہے کہ بیت اللہ کی طرف منہ کر کے دائیں ہاتھ سے تین سانس میں پیئے اور ہر دفعہ کے شروع میں بسم اللہ کہے اور سانس لینے پر الحمد للہ کہے اور زمزم خوب پیٹ بھر کر پیئے چنانچہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں : « إذا شربت منها فاستقبل القبلة واذكر اسم الله وتنفس ثلاثاً وتضلع منها فإذا فرغت منها فاحمد الله فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : آية بيننا وبين المنافقين أنهم لا يتضلعون من زمزم »

(حاشیہ صفحہ گزشتہ)

« قال السيوطي في حاشية الكتاب : هذا الحديث مشهور على الألسنة كثيراً واختلف الحفاظ فيه ، فمنهم من صححه ومنهم من حسنه ومنهم من ضعفه ، والمعتمد الأول . وفي الزوائد : هذا إسناد ضعيف لضعف عبد الله بن المؤمل وقد أخرجه الحاكم في المستدرک من طريق ابن عباس ، وقال : هذا حديث صحيح الإسناد . قال السندی : قلت : وقد ذكر العلماء أنهم جربوه فوجدوه كذلك ، دیکھئے (ج ۲ ص ۱۸۷) رقم ۳۰۶۲) باب الشرب من زمزم ۔

چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ نے نقل کیا ہے کہ عبد اللہ بن مبارکؒ نے قیامت کے دن کی پیاس سے بچنے کی نیت سے ماء زمزم پیا تھا اور امام شافعیؒ نے اس لئے پیا تھا کہ تیر اندازی میں ان کا نشانہ صحیح ہو جائے فکان یصیب فی کل عشرة تسعة ، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں : « ولا يحصى كم شربه من الائمة لأمرنا الوها » اور خود اپنے بارے میں فرماتے ہیں : « وأنا شربته في بداية طلب الحديث ، أن يرزقني الله حالة الذهبي في حفظ الحديث ، ثم حججت بعد مدة تقرب من عشرين سنة وأنا أجد في نفسي المزيد على تلك الرتبة فسألت رتبة أعلى منها ، وأرجو الله أن أنال ذلك منه »۔

خود شیخ ابن ہمامؒ اپنے بارے میں لکھتے ہیں : « والعبد الضعيف يرجو الله سبحانه شربه للاستقامة والوفاء على حقيقة الإسلام معها » تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدير (ج ۲ ص ۱۸۷) قبل فصل فان لم يخل المعزم مكة وتوجه إلى عرفات - ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۸۷)

۱۷ سیراب ہونا ۱۲ م

۱۸ دیکھئے مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۱۸۷) الشرب من زمزم وآدابه ۔ سنن بیہقی (ج ۵ ص ۱۸۷) باب سقاية الحاج والشرب منها ومن ماء زمزم ۱۲ م

جہاں تک کھڑے ہو کر زمزم پیئے کا تعلق ہے سو شرب قائماً کی ممانعت سے متعلقہ مطلق روایات کا تقاضا تو یہ ہے کہ قیاماً شرب زمزم بھی ممنوع یا مکروہ ہو چنانچہ اس کی کراہت یا عدم کراہت محل کلام ہے لیکن راجح یہ ہے کہ شرب زمزم قائماً بلا کراہت جائز ہے مگر مستحب نہیں^{۱۵} اور بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ”شرب النبی صلی اللہ علیہ وسلم قائماً من زمزم“ بیان جواز یا ہجوم وغیرہ کے عذر پر محمول ہے۔

زمزم پینے کے بعد یہ دعا پڑھے ”اللہم اِنِّی اَسْئَلُکَ عَلٰی نَافَعِیْ وَرِزْقِیْ وَاسْعَا وَشِفَاۃً مِنْ کُلِّ دَاۤءٍ“

ایک اہم مسئلہ | زمزم کے پانی سے وضو یا غسل کرنا بہتر نہیں البتہ اگر پاک بدن والا برکت حاصل کرنے کی نیت سے غسل کرے یا وضو کرے تو جائز ہے، محققین نے لکھا ہے کہ بے وضو کو اس سے وضو کرنا بلا کراہت جائز ہے البتہ جنبی کو اس سے غسل نہ کرنا چاہئے۔ نیز زمزم سے

۱۵ ان روایات اور ان سے متعلقہ بحث کے لئے دیکھیے فتح الباری (ج ۱۰ ص ۸۷) باب الشرب قائماً، کتاب الاثریۃ ۲۱۲
۱۶ چنانچہ علامہ شافعیؒ لکھتے ہیں، ”والماسل ان امتناع الصراۃ فی الشرب قائماً فی ہذین الموضعین محل کلام فضلاً من استحباب العیام فیہما ولعل الأوجہ عدم الکراہۃ ان لم نقل بالاستحباب کما فی رد المحتار (ج ۱ ص ۸۷)، مطلب فی مباحث الشرب قائماً، کتاب الطہارۃ (۲ مرتب

۱۷ (ج ۲ ص ۸۷) کتاب الاثریۃ، باب الشرب قائماً ۲۱۲

۱۸ کہ فإنه کان یفضل الشئ للبیان مرة أو مرات ویواظب علی الأفضل کما فی فتح الباری (ج ۱۰ ص ۸۷) ۲۱۲
۱۹ کما فی خصائل نبوی (ص ۱۵۶)۔ شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب رحمہ اللہ نے یہاں شرب زمزم قائماً کو افضل قرار دیا ہے فرماتے ہیں: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کھڑے ہو کر پانی پینے کی ممانعت بھی آئی ہے اس بناء پر بعض علماء نے زمزم پینے کو بھی اس ممانعت میں داخل فرما کر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس نوش فرمانے کو (جب کا ذکر حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں آیا ہے) ازدحام کے عذر یا بیان جواز پر محل بیان فرمایا ہے، لیکن علماء کا مشہور قول یہ ہے کہ زمزم اس نہیں میں داخل نہیں اس کا کھڑے ہو کر پینا افضل ہے۔ خصائل نبوی شرح شمائل ترمذی (ص ۱۵۵ تا ۱۵۶) باب ماجاء فی صفة شرب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

مرتب عفی عنہ

۲۰ مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۴۳) ماء زمزم لما شرب له ۲۱۲

استنجا کرنا یا بدن یا کپڑے سے نجاستِ حقیقیہ دور کرنا حرام و مکروہ ہے۔ واللہ اعلم وعلیہ
 اتم وأحکم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

هذا آخر ما أردنا إيرادہ من شرح أبواب الحج فله المجدولة المثثة، وذلك
 بيوم الخميس ۲۴ من شعبان المعظم ۱۴۰۷ هـ الموافق ۲۵ من أبريل ۱۹۸۷ م، بعد
 ما طرأت عوارض وفترات طويلة أثناء شرح هذه الأبواب، واللہ الموفق لإكمال شرح بقية
 الكتاب، والمحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وعلى رسوله أفضل الصلوات والتسليمات
 وعلى آله وأصحابه الطيبين وأزواجه الطاهرات.

لہ زبدة الناسك (۱۳۸۵) بحوالہ غنية الناسك، نیز دیکھیے رد المحتار (۲/۲۷۵) مطلب فی
 کراهة الاستنجا بماء زمزم۔ کتاب الحج ۱۲ مرتب عفی عنہ

أَبْوَابُ الْجَنَائِزِ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنْ التَّمَنِّيِّ لِلْمَوْتِ

عَنْ حَارِثَةَ بْنِ مِثْرَبٍ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى خِتَابٍ وَقَدْ أَكْتَوَى فِي بَطْنِهِ
عِلَاجَ الْكَلْبِيِّ كَيْ حَيْثُ | حَدِيثُ بَابٍ فِي "قَدْ أَكْتَوَى" كَيْ الْفَاعِلِ عِلَاجَ الْكَلْبِيِّ كَيْ
جَوَازٍ بِرَدَالٍ هِيَ حَالًا لَمْ تَعُدَّ رَوَايَاتٍ فِيهِ اسْمٌ رَوَى كَالِغَلِيظِ.

حضرت گنگوہی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ نہی عن الکلی کی روایات منسوخ ہیں اور یہ نہی شروع
سلام میں تھی جبکہ لوگ یہ اعتقاد رکھتے تھے کہ شفا صرف داغنے میں ہے یا اس سبب شفا کے بجائے

۱۰ جنائزہ جنازۃ کی جمع ہے جو جَنْزٌ جَنْزٌ سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں چھپانا۔ لفظ "جنازہ" جیم کے کسرہ اور فتح کے
ساتھ "میت" کو کہتے ہیں والکسرافض، ایک قول یہ ہے کہ جنازہ فتح کے ساتھ میت کو کہتے ہیں، کسرہ کے ساتھ اس تحت کو
م پر میت ہو، اور ایک قول اس کے برعکس ہے یعنی فتح کے ساتھ وہ تحت جس پر مثبت موجود ہو اور کسرہ کے ساتھ میت۔ جیم
فتح اور کسرہ صرف مفرد میں ہے، جمع کے صیغہ میں جیم کا فتح متعین ہے۔ دیکھئے المجموع (ج ۵ ص ۹۱)۔ الکوکب الدری (ج ۲

۱۱۴)۔ لسان العرب (ج ۵ ص ۳۲۴) ۱۲ مرتب

۱۱ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۸۴) کتاب المرضی، باب نہی تمنی المریض الموت۔ و مسلفی

بیہق (ج ۲ ص ۳۲۲) کتاب الذکر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب کراهة تمنی الموت لغير نزل به ۱۲ مرتب

۱۲ اکتوی اکتواءً : داغنا ۱۲

۱۳ مثلاً :

صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے : "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : الشفاء فی ثلاثة :
ربة غسل، وشوطة محجم، وکیتۃ نادر، وأنها أمتی عن الکلب" امام بخاری نے یہ روایت دو طریقوں سے
منکے، دیکھئے (ج ۲ ص ۵۵۵) کتاب الطب، باب الشفاء فی ثلاث -

"عن عمران بن حصین قال : نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الکلب، فاکتوینا، فما أفلحن ولا أنجحن
بإسقاط الف المتکلم فی الموضعین) سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۵۵) کتاب الطب، باب فی الکلب - نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ
۱۲۹) باب الکلب - نیز دیکھئے سنن ترمذی (ج ۲ ص ۲۱) أبواب الطب، باب ما جاء فی کراهية الکلب ۱۲ مرتب

بنفسہ شافی مانتے تھے پھر جب لوگوں کے قلوب و اذہان میں عقائد اسلام راسخ ہو گئے تو اس کی اجازت دیدی گئی۔

بعض نے یہ کہا ہے کہ احادیث میں ”کی بسوء الاعتقاد“ پر محمول ہیں۔ ورنہ صحت عقیدہ کے ساتھ علاج باسکتی میں نہ پہلے کوئی حرج تھا، نہ اب ہے۔

بعض نے کہا کہ احادیث میں تحریم پر نہیں بلکہ ارشاد پر محمول ہیں جبکہ احادیث اباحت رخصت پر^{۱۳} احقر کے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ شریعت کی نظر میں علاج بالکئی پسندیدہ نہیں اس لئے کہ یہ تعمق فی العلاج ہے اور توکل کے مناسب یہ ہے کہ

۱۳ اس کی تائید صحیح بخاری میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت سے ہوتی ہے: «عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: ان کان فی سئی من ادعیتمک شفاء فنی شریطۃ یحجمہ اول ذئبۃ بنار، وما أحب ان اکتوی» (ج ۲ صفحہ ۱۲۵) کتاب الطب، باب من اکتوی او کوی غیرہ وفضل من لم یکتو۔ ۱۲ مرتب
۱۴ مثلاً چند احادیث اباحت یہ ہیں:

(۱) حارثہ بن مضرب کی حدیث باب۔

(۲) سنن ابی داؤد میں حضرت جابر کی روایت: «ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کوی سعد بن معاذ من رمیتہ» (ج ۲ صفحہ ۵) کتاب الطب، باب فی الکئی۔

(۳) سنن ترمذی میں حضرت انس کی روایت: «ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کوی سعد بن زرارۃ من الشوکۃ (داء حموق تعلق الجسد)» (ج ۲ صفحہ ۳۴)۔ ابواب الطب، باب ما جاء فی الرخصة فی ذلک۔ اور سنن ابن ماجہ کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: «ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کوی سعد بن معاذ فی الکحلہ» (صفحہ ۲۴) باب من اکتوی۔

(۴) «عن جابر قال: مر من ابی بن کعب مرضاً، فأرسل إلیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم طیباً فکواه علی الکحلہ» سنن ابن ماجہ (صفحہ ۲۴) باب من اکتوی ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ
۱۵ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدقی (ج ۲ صفحہ ۱)۔

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ احادیث میں اس صورت پر محمول ہیں جبکہ کئی ضروری نہ ہو۔ قالہ أبو الطیب۔
دیکھئے: کوکب (ج ۲ صفحہ ۱۲)

علاج تو اختیار کیا جائے لیکن اس میں تعقی نہ ہو بلکہ طلب میں اجمال سے کام لیتے ہوئے اللہ پر بھروسہ ہونا چاہیے جبکہ اہل عربؓ کی ”پر حد سے زیادہ اعتماد کرتے تھے اور کہتے تھے ”آخر الدوام الکتی“ اس لئے شریعت میں علاج بالکتی سے احتراز کو پسندیدہ قرار دیا گیا، اس کے علاوہ کئی میں مریض کیلئے الم شدید یقینی ہے اور شفا موہوم ہے، علاج بالکتی کے شریعت کی نگاہ میں پسندیدہ نہ ہونے کی یہی وجہ ہے، جہاں تک علاج بالکتی کے نفس جواز کا تعلق ہے اُس میں شبہ نہیں، اگرچہ اولیٰ نہیں چنانچہ جن روایات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرامؓ کا کئی سے علاج کرنے یا کرانے کا ذکر ہے وہ سب جواز ہی پر محمول ہیں۔ ممکن ہے کہ دوسرے علاجوں سے فائدہ نہ ہونے کی وجہ سے وہاں بدرجہ مجبوری کئی کو اختیار کیا گیا ہو۔ بہر حال علاج بالکتی سے حتی الامکان احتراز بہتر ہے۔

ہمارے زمانہ میں آپریشن علاج بالکتی ہی کی حیثیت رکھتا ہے لہذا اس کو بھی بغیر ضرورت شدیدہ کے اختیار نہ کرنا چاہیے

لَوْلَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَاَنَا - أَوْ نَهَى - أَنْ نَتَمَتَّى الْمَوْتَ لَتَمَتَّيْنَا” اس سے معلوم ہوا کہ موت کی تمت کرنا جائز نہیں، کتب حدیث میں اس مضمون کی اور بھی روایات آئی ہیں، مثلاً: بخاری شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع روایت ”وَلَا يَتَمَتَّى أَحَدُكُمْ الْمَوْتَ إِمَّا مَحْصَنًا فَلَعَلَّه أَنْ يَزِدَّادَ خَيْرًا وَإِمَّا مَسِيئًا فَلَعَلَّه أَنْ يَسْتَعْتِبَ“ اور مسلم کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: ”لَا يَتَمَتَّى أَحَدُكُمْ الْمَوْتَ وَلَا يَدْعُ بِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُ، إِنَّهُ إِذَا مَاتَ أَحَدُكُمْ انْقَطَعَ عَلَيْهِ، وَإِنَّهُ لَا يَزِيدُ الْمُؤْمِنَ عَمْرَةً إِلَّا خَيْرًا“۔

۱۵ حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی بات کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم امت محمدیہ کے ان ستر ہزار آدمیوں کے اوصاف ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں جو بغیر حساب کے جنت میں داخل کئے جائیں گے:

”هُمُ الَّذِينَ لَا يَسْتَرْقُونَ وَلَا يَتَطَيَّرُونَ، وَلَا يَكْتُونُ وَعَلَى اس تَبَسُّمُ تَوَكُّلُونَ“ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ صفحہ ۸۵)

باب من اکتوى أو كوى غيره وفضل من لم يكتو، کتاب الطب ۱۲ مرتب

۱۶ نفی بمعنی النہی ۱۲

۱۷ دیکھئے (ج ۱ صفحہ ۸۴) کتاب المرضی، باب نفی تمتی المریض الموت ۲، ۳

۱۸ دیکھئے (ج ۲ صفحہ ۸۴) کتاب الذکر والدعاء والتوبۃ والاستغفار، باب کراہۃ تمتی الموت، لصق

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ حضرت عبادۃ بن الصامتؓ کی ایک روایت سے تو تمنی موت کا پسندیدہ ہونا معلوم ہوتا ہے وہ نقل کرتے ہیں: "أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ، وَمَنْ كَرِهَ لِقَاءَ اللَّهِ كَرِهَ اللَّهُ لِقَاءَهُ"۔
 اس کا جواب یہ ہے کہ تمنی اگر دنیوی ضرر کی وجہ سے ہو تو وہ جائز نہیں اگر اخروی ضرر کی وجہ سے ہو مثلاً اس کو اپنے ایمان کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو تو تمنی موت میں کوئی حرج نہیں۔
 اس کی دلیل حضرت انسؓ کی روایت ہے: "قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يَتَمَنَّى أَحَدٌ كَرِّ الْمَوْتِ لَضَرِّ نَزَلْ بِهِ" معلوم ہوا کہ نبی عن تمنی الموت اپنے اطلاق پر نہیں بلکہ وہ ضرر دنیوی کے ساتھ مخصوص ہے، اگر دین کی حفاظت کے خیال سے موت کی تمنا کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں بلکہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ وہ مندوب ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَثِّ عَلَى الْوَصِيَّةِ

عَنْ ابْنِ عِمْرَانَ رَسُوْلَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا حَقَّ امْرَأَتِي مُسْلِمُ بَيْتِ سَلْتَيْنِ وَلَهُ شَيْءٌ يَوْصِي فِيهِ إِلَّا وَصِيَّتُهُ مَكْتُوبَةٌ عِنْدَهُ" حدیث کا مطلب جمہور کے

۱۔ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۳۳) کتاب الذکر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ۱۲ م

۲۔ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۳۳) باب كراهة تمنى الموت لضرب نزل به۔

اس روایت میں آگے یہ الفاظ ہیں: "فَإِنْ كَانَ لَا بَدَّ مَتَمَنِّيًا فَلْيَقُلْ: اَللّٰهُمَّ اَحْيِنِي مَا كَانَتِ الْحَيَاةُ خَيْرًا

لِي وَتَوَفَّنِي اِذَا كَانَتِ الْوُفَاةُ خَيْرًا لِي" ۱۲ م

۳۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھیے مرقاة المفاتیح (ج ۴ ص ۲۷۰) باب تمنى الموت، الفصل الاول ۱۲ م

۴۔ شرح باب از مرتب عفا الشرح ۱۲ م

۵۔ "وصیت" وہی: الشیءُ به یوصی وصیاً: متصل ہوتا، وصی الشیءُ بآخر: ملانا۔ وصیت کی جمع "وصایا" آتی ہے اور اصطلاح میں "تہلیک مضاف الی ما بعد الموت" کما فی "قواعد الفقہ" (ص ۵۴۴)

علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: "وصیت وصیۃ لانه وصل ما كان في حيا ته بما بعده" شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۷۰)

۶۔ کتاب الوصیۃ ۱۲ مرتب

۷۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۸۱) فاتحہ کتاب الوصایا۔ و مسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص ۳۹۵) اول کتاب الوصیۃ ۱۲ م

نزدیک یہ ہے کہ جس شخص کے پاس کوئی ددیعت ہو یا اس کے ذمہ کوئی دین ہو یا حق واجب ہو خواہ حق اللہ ہو یا حق العبد، حق وارث ہو یا حق غیر اس کے لئے واجب ہے کہ وہ اس کے بارے میں وصیت کر لے، اگر کسی قسم کا کوئی حق اس کے ذمہ نہ ہو تو وصیت واجب نہیں۔

پھر داؤد ظاہریؑ کے نزدیک وہ اقرباء جو اس کی میراث کے حقدار نہیں ان کے لئے بہر صورت وصیت واجب ہے، مسروقؒ، طاؤسؒ، ایاسؒ، قتادہؒ اور ابن جریرؒ کا بھی یہی قول ہے، ان حضرات کا استدلال باری تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے » كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ « نیز حدیث باب سے بھی ان کا استدلال ہے۔

جمہور کے نزدیک اقرباء کے لئے بغیر حق واجب کے وصیت واجب نہیں۔ ائمہ اربعہ، سفیان ثوریؒ، شعبیؒ اور ابراہیم نخعیؒ کا یہی مسلک ہے۔

جہاں تک آیت کا تعلق ہے وہ جمہور کے نزدیک منسوخ ہے، اس لئے کہ میراث کا حکم نازل ہونے سے قبل وصیت واجب تھی، جب میراث کا حکم آگیا تو وصیت کی ضرورت باقی نہ رہی، آیت کے منسوخ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس میں » وصیت للوالدین « کا بھی ذکر ہے اور والدین کے لئے اب وصیت بالاجماع جائز نہیں اس لئے کہ وہ ورثہ میں داخل ہیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے » لا وصیۃ لوارث « معلوم ہوا کہ » کُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ « والی آیت، آیت میراث سے منسوخ ہے۔

۱۔ وصیت کیا کیسے لکھا جائے؟ اور کیسے مرتب کیا جائے؟ اس کا تفصیلی اور تسلی بخش طریقہ مرشدی و شیخی حضرت مولانا ڈاکٹر عبدالحی صاحب قدس سرہ نے اپنی مفید کتاب » احکام میت « (ص ۱۸۰ تا ۱۸۱) باب ہفتم میں لکھ دیا ہے، فالجہ فائدہ مہتم۔ ۱۲ مرتب

۲۔ سورۃ البقرۃ آیت ۱۸۰ پ - ۲۱۲

۳۔ دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص ۳۳۳) کتاب الوصایا، باب إبطال الوصیۃ للوارث۔ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۳۳۳) کتاب الوصایا، باب ماجاء فی الوصیۃ للوارث۔ سنن ترمذی (ج ۲ ص ۳۳۳) أبواب الوصایا، باب ماجاء لا وصیۃ لوارث۔ سنن ابن ماجہ (ص ۳۳۳) أبواب الوصایا، باب لا وصیۃ لوارث ۱۲ م

۴۔ یعنی » یُوصِيكُمُ اللّٰهُ فِيْ اَوْلَادِكُمْ لِلَّذِيْ كَرِهْتَ لِحَظِّ الْاُنثٰی « الایۃ، سورۃ نسا۔ آیت ۱۱ پ - ۱۲ م

اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ یہی روایت مسلم شریف میں بھی آئی ہے جس میں روایت کے الفاظ یہ ہیں : « ماحق امری مسلم له شئ یرید أن یوصی فیہ یمیت لیلین إلا ووصیتہ مکتوبہ عندہ » اس میں « له شئ یرید أن یوصی فیہ » کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ حکم اُس شخص کے ساتھ خاص ہے جو وصیت کرنا چاہتا ہو، اگر وصیت کا حکم واجب ہوتا تو اس کو ارادہ کے ساتھ مقید نہ کیا جاتا۔

واضح رہے کہ جمہور کے نزدیک غیر وارث کے لئے اگرچہ وصیت واجب نہیں لیکن مستحب بہر حال ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء في الوصية بالثلث والرابع

عن سعد بن مالك أوص بال عشر، فما نزلت أنا قصة حتى قال : أوص بالثلث، والثلث كثير « پر آدمی کو اپنے مال کے ایک تہائی میں وصیت کرنے کا اختیار ہے، البتہ

۱۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۲۹۷) کتاب الوصیۃ ۱۲

۲۔ باب متعلقہ مذکورہ تفصیل کیلئے دیکھئے تکریم فتح الملہم لاساتذنا المحترم صاحب المال دام اقبالہم (ج ۲ ص ۹۵۹) کتاب

الوصیۃ ۱۲

۳۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۴۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۷۷) کتاب الجنائز، باب رثاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم سعد بن ابی خولہ - و (ج ۱ ص ۲۸۵ و ۲۸۶) کتاب الوصایا، باب أن یتروک ورثتہ أغنیاء خیر من أن یتکفوا الناس و باب الوصیۃ بالثلث - و مسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص ۳۹۷) کتاب الوصیۃ - والنسائی فی سننہ (ج ۲ ص ۱۲۹ و ۱۳۰) کتاب الوصایا، باب الوصیۃ بالثلث - و أبوداؤد فی سننہ (ج ۲ ص ۲۹۵) کتاب الوصایا، باب ما جاء فیما لا یجوز للموصی فی مالہ - وابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۹) أبواب الوصایا، باب الوصیۃ بالثلث ۱۲ مرتب ۱۵۔ واضح رہے کہ تہائی مال سے مراد یہ ہے کہ تجزیہ و تکفین اور قرض کی ادائیگی کے بعد جو ترکہ بچے اس کے ایک تہائی میں وصیت نافذ ہوگی نہ کہ کل مال کے ایک تہائی میں۔ دیکھئے المبسوط للرخسی (ج ۲ ص ۲۷۷) کتاب الوصایا۔

پھر اگر کسی نے ورثہ کی موجودگی میں ثلث سے زیادہ کی وصیت کی تو وہ نافذ نہ ہوگی، الا یہ کہ وہ ورثہ اجازت دیں، بشرطیکہ

ان میں کوئی بچہ یا مجنون نہ ہو۔ تکریم فتح الملہم (ج ۲ ص ۲۷۷) باب الوصیۃ بالثلث ۱۲ مرتب

حنفیہ کے نزدیک بہتر یہ ہے کہ وصیت ایک تہائی سے بھی کم مال کی ہو خواہ اس کے ورثہ اغنیاء ہوں یا فقراء۔ جبکہ شافعیہ کے نزدیک اگر اس کے ورثہ فقراء ہوں تب تو وصیت کا ایک تہائی سے کم ہونا بہتر ہے اور اگر اس کے ورثہ اغنیاء ہوں تو ایک تہائی کی وصیت بہتر ہے۔

واضح رہے کہ تہائی مال کی وصیت کے بارے میں مذکورہ تفصیل اس وقت ہے جبکہ موصی کے ورثہ موجود ہوں، اگر موصی کا کوئی وارث ہی نہ ہو نہ ذوی الفروض میں سے، نہ عصبات میں سے، نہ ذوی الارحام میں سے، تو حنفیہ کے نزدیک تہائی مال سے زیادہ کی بھی وصیت درست ہے یہاں تک کہ کل مال کی وصیت بھی درست ہے۔ مسروق، شریک، حسن بصری اور امام احمد کا بھی یہی مسلک ہے، امام مالکؒ سے اہل ثلث سے کم کی تحدید مختلف حضرات سے مختلف منقول ہے:

حضرت ابو بکر صدیقؓ کے بارے میں قتادہؒ سے مروی ہے: «أَنَّ أَبَا بَكْرٍ أَوْصَى بِالْخُمْسِ وَقَالَ: أَوْصِي بِمَا رَضِيَ اللَّهُ بِهِ لِنَفْسِهِ، ثُمَّ تَلَا: وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَنِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ» قتادہؒ حضرت عمروؓ کے بارے میں بھی نقل کرتے ہیں: «وَأَوْصَى عُمَرُ بِالرَّيْعِ» حارث حضرت علیؓ کے بارے میں نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا «لَا أُنْ أَوْصِي بِالْخُمْسِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَوْصِيَ بِالرَّيْعِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَوْصِيَ بِالثَّلَاثِ، وَمِنْ أَوْصِيَ بِالثَّلَاثِ فَلَمْ يَتْرَكْ شَيْئًا»

مذکورہ تینوں آثار کے لئے دیکھیے مصنف عبدالرزاق (ج ۹ ص ۶۶۶، رقم ۱۳۶۳ اور ص ۶۶۷) (۱۶۳۶)

کتاب الوصایا، کہ یوصی الرجل من ماله۔

«عن إبراهيم قال: كان السدس أحب إليهم من الثلث»

بعض نے عشرہ کی تحدید کی ہے جیسا کہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ انھوں نے ایک آدمی سے فرمایا: اوص

بالعشر»

ان دونوں آثار کے لئے دیکھیے سنن دارمی (ج ۲ ص ۱۱۲، رستم ۳۲۰۵ و ۳۲۰۶) کتاب الوصایا،

باب الوصیۃ باقن من الثلث۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ جس شخص کے پاس مال کم ہو اور اس کے ورثہ بھی موجود ہوں تو اس کو چاہئے کہ وصیت

نہ کرے کافی العدة (ج ۱۲ ص ۱۲) کتاب الوصایا، باب الوصیۃ بالثلث۔ واللہ اعلم بالصواب

۱۲ کافی الدر المختار و رد المحتار۔ (ج ۶ ص ۶۵۱ و ۶۵۲، طبع ایچ ایم سعید کمپنی) کتاب الوصایا ۱۲

۱۳ کافی شیح النووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۲) کتاب الوصیۃ ۱۲

۱۴ کافی الدر المختار و رد المحتار (ج ۶ ص ۶۵۱) کتاب الوصایا ۱۲

اور امام اسحقؒ کا بھی ایک ایک قول اسی کے سابق ہے۔

حدیث باب میں ”والتثلیث کثیر“ کے تین مطلب ہو سکتے ہیں :

(۱) ثلث وصیت کا وہ انتہائی درجہ ہے جو جائز ہے لیکن بہتر یہ ہے کہ اس سے کم کیا جائے

(۲) وصیت بالثلث یا تصدق بالثلث بھی مکمل ہے یعنی ”کثیراً جبرہ“

(۳) ثلث بھی کثیر ہے قلیل نہیں ہے۔

ان تینوں مطالب میں سے حنفیہ نے پہلے کو اور شافعیہ نے تیسرے مطلب کو ترجیح دی ہے۔

حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے حنفیہ کے مطلب کی تائید ہوتی ہے، وہ فرماتے ہیں :

”لو أنّ أناس غنّوا من الثلث إلى الرابع فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : الثلث ،

والثلث کثیر“ یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک وصیت میں ثلث سے کمی کرنا مستحب ہے کما بیننا

آنفاً۔ واللہ اعلم (از مرثیہ عمنا اللہ شہ)

باب ماجاء فی تلقین المریض عند الموت والدعاء له

عن أبي سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لقنوا موتاكم لا اله الا الله

یہاں دو سکتے ہیں :

ایک مسئلہ تلقین قبیل الموت کا۔ دوسرا تلقین عند القبر کا۔

تلقین قبیل الموت | جب کسی پر موت کے اثرات ظاہر ہونے لگیں تو اس کو کلمہ شہادت کی

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۱۹) کتاب الجنائز، باب رثاء، سنن ابی داؤد علیہ

وسلم سعد بن خولہ ۱۲ م

۲۔ دیکھئے تلمذ فتح الملہم (ج ۲ ص ۱۸) باب الوصیۃ بالثنت ۲۰ م

۳۔ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۸) کتاب الوصیۃ ۱۲ م

کلمہ الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۸) کتاب الجنائز۔ والنسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۵۹ و ۲۵۸)

کتاب الجنائز، باب ثلثین امیت۔ وأبوداؤد فی سننہ (ج ۲ ص ۴۴) کتاب الجنائز، باب فی

التلقین۔ وابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۸) أبواب ماجاء فی الجنائز، باب ماجاء فی تلقین المیت

لا اله الا الله۔ ۱۲ مرتب

تلقین کرنا مستحب ہے، حدیث باب کا یہی مطلب ہے، اس لئے کہ ”لقنوا موتاكم“ ”لقنوا من قرب موته“ کے معنی ہیں ہے کافی الہدایۃ مع شرحہ فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۸۱، باب الجنائز) جس کی صورت یہ ہوگی کہ اس کے پاس موجود لوگ بلند آواز سے کلمہ شہادت پڑھیں، اس کو پڑھنے کا حکم نہ دیا جائے، اس لئے کہ وہ بڑے کٹھن لمحات ہوتے ہیں حکم دینے کی صورت میں نہ جلنے اس کے منہ سے کیا نکل جائے۔ پھر جب وہ ایک دفعہ کلمہ پڑھ لے تو یہ کوشش نہ کی جائے کہ وہ برابر کلمہ پڑھتا رہے، اس لئے کہ مقصود تو محض یہ ہے کہ اسے ”من كان آخر كلامه: لا إله إلا الله، دخل الجنة“ کی فضیلت حاصل ہو جائے جب اس نے کلمہ پڑھ لیا تو اسے یہ فضیلت حاصل ہو گئی اس لئے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ اگر وہ کلمہ پڑھنے کے بعد کوئی دنیوی بات چیت کر لے تو دوبارہ تلقین مستحب ہے۔

تلقین عند القبر حنفیہ کے نزدیک ظاہر الروایۃ کے مطابق تلقین عند القبر نہیں کی جائے گی۔

سہ وقيل وجوبًا، في العنية : وكذا في النهاية عن شيخ الطحاوي : الواجب على إخوانه وأصدقائه أن يلقنوه اه قال في النهر : لكنه يجوز لما في الدراية من أنه مستحب بالإجماع اه - فتنبه - أنظر الدر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص ۵۷۷) باب صلاة الجنائز، مطلب في تلقين المحتضر الشهادة ۱۲ مرتب

سہ اندر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص ۵۷۷ و ۵۷۸) ۱۲ م

سہ رواه معاذ بن جبل عن النبي صلى الله عليه وسلم، كما في سنن أبي داود (ج ۲ ص ۳۳۳) كتاب الجنائز، بلب في التلقين -

ابن ابی حاتم نے ابو زمرہؓ کے بارے میں نقل کیا ہے کہ جب ان کی وفات کا وقت قریب آیا تو لوگوں نے انہیں تلقین کرنے کا ارادہ کیا اور حضرت معاذؓ کی حدیث مذکور کا ذکر کرنے لگے تو اس پر ابو زمرہؓ نے ان کو حضرت معاذؓ کی مذکور روایت اپنی سند سے بیان کی اور حدیث بیان کرتے کرتے ”لا إله إلا الله“ پر پہنچے تو اس کو پڑھ کر فارغ ہی ہوئے تھے کہ ان کی روح نکل گئی۔ کما فی فتح الملہم (ج ۲ ص ۲۶۶) أوائل كتاب الجنائز، ۱۲ مرتب

سہ جیسا کہ اسی باب میں حضرت عبداللہ بن المبارکؓ کے بارے میں مروی ہے ”أنه لما حضرته الوفاة جعل رجل يلقنه لا إله إلا الله، وأكثر عليه، فقال له عبد الله: إذا قلت مرة فأنا على ذلك ما لم أتكلم بكلام ۱۳ م

سہ کما فی الدر المختار و رد المحتار (ج ۱ ص ۵۷۷) باب صلاة الجنائز، مطلب في التلقين بعد الموت - اس مقام پر رد المحتار میں ہے کہ اگر کسی نے تلقین عند القبر کی تو اس کو روکا نہیں جائیگا، شامی میں شرح منیہ کے حوالہ سے تلقین بعد الدفن سے نہ روکنے کی یہ وجہ بیان کی گئی ہے ”لأنه لا ضرر فيه، بل فيه نفع، فإن الميت يستأنس بالذكر على ما ورد في الآثار“ ۱۲ مرتب

امام احمد کا مسلک بھی یہی معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ وہ فرماتے ہیں ”ما رأيت أحداً يفعل هذا إلا أهل الشام“ گویا ان حضرات کے نزدیک حدیث باب ”لقنوا موتاكم“ معنی مجازی پر محمول ہے اور اس سے صرف تلقین المحتضر مراد ہے نہ کہ تلقین عند القبر۔ شرح منیہ میں اس روایت کو مجازی معنی پر محمول کرنے کو مسلک جمہور قرار دیا گیا ہے۔

صاحب کفایہ نے عدم تلقین عند القبر کی دلیل بیان کی ہے ”لا فائدة في استئذان بعد الموت لأنّه إن مات موثقاً فلا حاجة إليه وإن مات كافراً فلا يفيد التلقين“ لیکن شیخ زاہد صفار نے ”لقنوا موتاكم“ کو اپنے معنی حقیقی پر محمول کرتے ہوئے تلقین عند القبر کو اہل سنت کا مسلک قرار دیا ہے اور عدم تلقین کو معتزلہ کا مسلک کہا ہے اس لئے کہ تلقین کی صورت میں یہ ماننا پڑیگا کہ قبر میں اللہ تعالیٰ مُردے کی روح کو لوٹا دیتے ہیں جبکہ معتزلہ اس اعادہ روح کے قائل نہیں۔ نیز صاحب جوہرہ نے بھی تلقین عند القبر کو اہل سنت کے نزدیک مشروع قرار دیا ہے۔ شیخ ابن ہمام نے بھی ”لقنوا موتاكم“ کے معنی حقیقی کو راجح قرار دیتے ہوئے تلقین عند القبر کو درست قرار دیا ہے۔

اکثر شافعیہ نے بھی تلقین عند القبر کو مستحب قرار دیا ہے، ابن الصلاح نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے شارح مسلم ابی کہتے ہیں ”ولا یبعد حمل حدیث الباب علی التلقین بعد الدفن“ قائلین تلقین عند القبر کا ایک استدلال حضرت ابو امامہؓ کی روایت سے ہے، سعید بن عبد اللہ ازدی فرماتے ہیں: ”شهدت أبا أمامة وهو في النزع، فقال: إذا أنا مت فاصنعوا لى كما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقال: إذا مات أحد من إخوانكم فستقيم التراب على قبره فليقم أحدكم على

۱۷۰ کما فی المغنی لابن قدامة (ج ۲ ص ۵۶) فصل: فأما التلقین بعد الدفن ۱۲ م

۱۷۱ کما فی رد المحتار (ج ۱ ص ۵) مطلب فی استلقین بعد الموت ۱۲ م

۱۷۲ کفایہ بہائش فتح القدر (ج ۲ ص ۵۷) باب الجنائز ۲ م

۱۷۳ رد المحتار (ج ۱ ص ۵) مطلب فی التلقین بعد الموت ۱۲ م

۱۷۴ فتح الملہم (ج ۲ ص ۵۷) کتاب الجنائز ۱۲ م

۱۷۵ فتح القدر (ج ۲ ص ۵۷) باب الجنائز ۱۲ م

۱۷۶ فتح الملہم (ج ۲ ص ۵۷) کتاب الجنائز ۱۲ م

رأس قبره ثم ليقل : يا فلان ابن فلانة، فإنه يسمعه ولا يجيب، ثم يقول : يا فلان ابن فلانة، فإنه يستوى قاعدًا، ثم يقول يا فلان ابن فلانة، فإنه يقول : أرشدنا رحمتك الله، ولكن لا تشعرون، فليقتل : اذكر ما خرجت عليه من الدنيا : شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا عبده ورسوله، وأنتك رضيت بالله ربًا، وبالإسلام دينًا، وبمحمدٍ نبيًا، وبالقرآن إمامًا، فإن منكراً ونكيراً يأخذ كل واحد منهما بيد صاحبه ويقول : انطلق بنا، ما نقعد عند من لقن حجتَهُ، فيكون الله حجيجَهُ دونَهُما، قال رجل : يا رسول الله، فإن لم يعرف أمته قال : فينسبه إلى حواء، يا فلان ابن حواء «

لیکن سلامہ بیٹھی مجمع الزوائد میں اس روایت کو نقل کر کے فرماتے ہیں : « رواہ الطبرانی فی الکبیر، وفی إسناده جماعة لهم أعرافهم » البتہ حافظ ابن حجر اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں : « وإسناده صالح، وقد قواه الضياء فی أحكامه، وأخرجه عبد العزيز فی الشافی » علامہ نووی فرماتے ہیں کہ حضرت ابوالامامہؓ کی روایت کی سند اگرچہ ضعیف ہے لیکن محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ فضائل اور ترغیب و ترہیب کے باب میں توسع سے کام لیا جاتا ہے بالخصوص جبکہ اس روایت کے شواہد بھی موجود ہیں مثلاً حدیث تثبیت اور حضرت عمرو بن العاصؓ کی وصیت والی روایت جو دونوں کی دونوں صحیح التحدیث ہیں۔

۱۔ (ج ۲ ص ۴۵) کتاب الجنائز، باب تلغین الميت بعد دفنه ۲۱۲

۲۔ دیکھئے التلغین المجیر (ج ۲ ص ۱۳)، تحت رقم ۱۹۶، کتاب الجنائز ۲۲

۳۔ دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص ۱۴۷) قبیل باب التعزیه و بکاء علی المیت ۲۱۲

۴۔ رواہ أبو داؤد عن عثمان بن عفان قال : « كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا فرغ من دفن الميت وقف عليه فقال : استغفروا لأخیکم واسألوا له بالتثبیت فإنه الآن یسئل » (ج ۲ ص ۱۴۷) کتاب الجنائز باب الاستغفار عند القبر للمیت فی وقت الانصراف ۱۲ مرتب

۵۔ جس میں وہ فرماتے ہیں : « فإذا أنا مت فلا تصحبني نائحة ولا نار، فإذا دفنتوني فستوا على التراب سناً، ثم أقیموا حول قبری قدر ما تخرج من وریق من لحمها حتى أستاذس بكم وأنظر ماذا أراجح به رسول ربی »

صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۷۷) کتاب الایمان، باب کون الإسلام یهدم ما قبله، وكذلك الحج والعمرة ۱۲ مرتب

۶۔ حافظ ابن حجر نے زیر بحث روایت کے اور بھی شواہد ذکر کئے ہیں، دیکھئے التلغین المجیر (ج ۲ ص ۱۳۷) ۲۱۲

صاحبِ اعلام السنن علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے حنفیہ اور جمہور کے مسلک کے مطابق "لقنوا موتاکم" کو معنی مجازی پر محمول کیا ہے، یعنی اس کو "لقنوا من قرب موتہ" کے معنی میں یا ہے، اور اس معنی مجازی پر انہوں نے یہ دلیل بیان کی ہے کہ صحیح ابن حبان میں یہ روایت "من کان آخر کلامہ لا إله إلا الله عند الموت دخل الجنة" کی زیادتی کے ساتھ آئی ہے جس سے معنی مجازی متعین ہو جاتے ہیں۔

جہاں تک تلقین بعد الدفن کا تعلق ہے اس کو علامہ عثمانی نے فی نفسہ مستحب قرار دیا ہے اس لئے کہ حضرت ابوامامہؓ کی روایت میں جو "فلیقم أحدکم علی رأس قبرہ ثم لیقل " کے الفاظ آئے ہیں وہ علی الاقل استحباب پر محمول کئے جاتے ہیں لیکن آگے وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ تلقین بعد الدفن آج کل روافض کا شعار بن چکی ہے اور اہل سنت نے اُسے ترک کر دیا ہے اس لئے اب تلقین نہ کی جائے گی لَآن فیہ خوف التہمة، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اتقوا مواضع التہمة" یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن تائید کے لئے بہر حال پیش کیا جاسکتا ہے، پھر اگر کسی موقع پر تہمت کا اندیشہ نہ ہو تو تلقین بعد الدفن اب بھی مستحسن ہوگی۔

یہ ساری بحث تلقین بعد الدفن سے متعلق تھی، جہاں تک دفن کے بعد قبر پر تھوڑی دیر ٹھہرنے، میت کے لئے دعائے مغفرت کرنے اور قرآن شریف پڑھ کر ثواب پہنچانے کا تعلق ہے سو یہ سب کام مستحب ہیں۔ اس کے علاوہ قبر کے سر پر لکھنے کی ابتدا آیات "وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" تک اور پابنتی کی طرف سورۃ بقرہ کی آخری آیات "أَمَّنَ الرَّسُولُ" سے ختم سورت

۱۔ کنز العمال میں یہ روایت صحیح ابن حبان ہی کے حوالہ سے اس طرح نقل کی گئی ہے: "لقنوا موتاکم: لا إله إلا الله، فإنه من کان آخر کلامہ لا إله إلا الله عند الموت دخل الجنة يومًا من الدهر، وإن أصابه قبل ذلك ما أصابه" (ج ۲۰ ص ۹۹، رقم ۴۸۷) ۱۲ مرتب

۲۔ رواہ البخاری فی تاریخہ، کافی کنوز الحقائق للناوی بہامش الجامع الصغیر للسیوطی (ج ۱ ص ۱۲)

۳۔ دیکھئے اعلام السنن (ج ۸ ص ۱۷۱) باب ما یلتن المحضر الخ ۱۲ م

۴۔ دیکھئے فتاویٰ عالمگیری (ج ۱ ص ۱۶۱) الباب الحادی والعشرون فی الجنائز، الفصل السادس فی القبر والدفن۔

فتاویٰ عالمگیری میں اسی مقام پر لکھا ہے "قراءة القرآن عند القبر عند عهد رحمہ اللہ تعالیٰ لا تکرہ، ومشاہدنا

رحمہم اللہ تعالیٰ أخذوا بقوله، وهل ینتفع به والمختار أنه ینتفع ۱۲ مرتب

تک پڑھنا مستحب ہے۔ واللہ اعلم۔ (تشریح الباب بزیادات کثیرہ من درتب)

باب ماجاء فی التشدید عند الموت

عن عائشة قالت، ما أغبط أحدًا یہون موت بعد الذی رأیت من شدة موت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ مومن کی روح بہت آسانی سے نکل جاتی ہے، اس طرح ایک طرح کا تعارض ہو جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مومن مرض کی شدت میں تو مبتلا کیا جاتا ہے لیکن اس کی روح آسانی کے ساتھ نکل جاتی ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں بھی مرض کی شدت تھی نہ کہ موت کی شدت۔ واللہ اعلم۔

باب ماجاء أن المؤمن یموت بعرق الجبین

عن عبد اللہ بن بريدة عن أبيہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: المؤمن

۱۔ محارف الحدیث (ج ۳ ص ۸۵۳) "دفن کا طریقہ اور اس کے آداب" بحوالہ بیہقی شعب الایمان، عن عمر رضی اللہ عنہ ۱۲ م
۲۔ الحدیث أخرجه النسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۵۹) کتاب الجنائز، باب شدة الموت ۱۲ م
۳۔ مثلاً مسند احمد میں برابر بن عازبؓ کی ایک مرفوع روایت میں ہے: "ثم یجئ ملک الموت علیہ السلام حتی یجلس عند رأسہ، فیقول: أیتها النفس الطیبة، اخرجی إلى مغفرة من اللہ ورضوان، قال: فتخرج تسیل کے ما تسیل القطرة من فی السقاء فیأخذها" اس روایت کے تحت شرح کرتے ہوئے علامہ ساعی فرماتے ہیں: "یوید خروج روحہ بسهولة کسهولة تقطیر الماء من فم القربة" دیکھئے الفتح الربانی لترتیب منہ الإمام احمد بن حنبل الشیبانی مع شرح بلوغ الأمان (ج ۱ ص ۵۷) باب ما یراہ المحتضر الخ رقم (۵۳) - ۱۲ مرتب

۴۔ احمد شاکر والے مصری نسخہ میں اس باب پر یہی ترجمہ قائم کیا گیا ہے، دیکھئے (ج ۳ ص ۳) کتاب الجنائز، باب غدا۔ لیکن ہمارے پاس جو ہندوپاک کے نسخے ہیں ان میں اس باب پر کوئی ترجمہ قائم نہیں کیا گیا ۱۲ م
۵۔ الحدیث أخرجه النسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۵۹) کتاب الجنائز، باب علامة موت المؤمن - و ابن ماجہ (ص ۱) أبواب الجنائز، باب ماجاء فی المؤمن یموت فی الترع ۱۲ م

یسوت بعرق الجبین، اس حدیث کے مطلب میں علماء کے کئی اقوال ہیں :

- (۱) عرق جبین کنایہ ہے اس مشقت سے جو مومن طلبِ رزقِ حلال کے لئے اٹھاتا ہے اور روایت کا مطلب یہ ہے کہ مومن زندگی بھر رزقِ حلال کمائے کی کوشش کرتا رہتا ہے یہاں تک کہ اس کی موت آجاتی ہے، نیز عبادت کے لئے اس کے جہدِ مستمر سے بھی کنایہ ہے۔
- (۲) موت کے وقت اپنی سیئات اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے اکرام و بیکھ کر جو بندہ پر ندامت کی کیفیت طاری ہوتی ہے اس کی وجہ سے اُسے پسینہ آجاتا ہے۔
- (۳) مومن بندہ کی سیئات کو ختم کرنے یا اس کے درجات کو بلند کرنے کے لئے اس کے ساتھ قبضِ روح میں سختی کا معاملہ کیا جاتا ہے۔
- (۴) عرقِ جبین مؤمنانہ موت کی علامت ہے اگرچہ اس کی وجہ عقل سے نہ سمجھی جاسکے بلکہ

باب (بلا ترجمہ)

عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على شاب وهو في الموت، فقال: كيف تجدك؟ قال: والله يا رسول الله، إني أرجو الله وأخاف ذنوبي، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يجتمعان في قلب عبد في مثل هذا الموضع إلا أعطاه الله ما يرجو وأمنه مما يخاف، معلوم ہوا کہ خوف اور رجاء دونوں مطلوب ہیں، اسی راہِ علوم میں حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ اگر بالفرض میدانِ حشر میں یہ نڈال گائی جائے کہ جنت میں سوائے ایک آدمی کے کوئی نہیں جائیگا تو مجھے یہ امید ہوگی کہ اس ایک آدمی کا مصداق میں ہی ہوں اور اگر پکارا جائے کہ جہنم میں سوائے

۱۔ مذکورہ تمام اقوال کے لئے دیکھئے زہر الزہی للسیوطی وحاشیۃ السندی علی سنن النسائی (ج ۱)

۲۔ کتاب الجنائز، باب علامۃ موت المؤمن۔ نیز دیکھئے إنباح الحاجۃ علی سنن ابن ماجہ،

(مش ۱) أبواب الجنائز، باب ما جاء فی المؤمن یؤجر فی النزع ۲۱۲

۳۔ الحدیث أخرجه ابن ماجہ فی سننہ (مش ۳۱۴) أبواب الزہد، باب ذکر الموت والاستعداد لہ ۲۱۲

۴۔ (ج ۲ مش ۱۶۵) کتاب الخوف والرجاء، باب بیان أن الأفضل هو غلبۃ الخوف أو غلبۃ

الرجاء أو اعتدالہما ۲۱۲

ایک آدمی کے کوئی داخل نہیں ہوگا تو مجھے یہ خوف ہوگا کہ وہ ایک آدمی میں ہی ہوں، شاید یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم میں جہاں بھی جنت و جہنم کا ذکر آیا ہے تنہا نہیں آیا بلکہ دونوں کا اکٹھا ذکر ہے تاکہ خوف اور رجاء دونوں کا ضروری ہونا معلوم ہو جائے۔ امام غزالی فرماتے ہیں کہ موت کے قریب رجاء کا غلبہ مناسب ہے اس لئے کہ اس سے محبت پیدا ہوتی ہے اور اس سے قبل خوف کا غلبہ مناسب ہے اس لئے کہ اس سے شہوت کی آگ بجھ جاتی ہے اور دل سے دنیا کی محبت ختم ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی کراہیۃ النعی

عن عبد اللہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : إياكم والنعي فإن النعي من عمل الجاهلیة « نعی » لغت میں موت کی خبر کو کہتے ہیں، یہاں اس سے نعی الجاہلیہ مراد ہے جس کی صورت یہ ہوتی تھی کہ عرب میں جب کوئی بڑا آدمی مرجاتا یا قتل کر دیا جاتا تو وہ کسی آدمی کو گھوڑے پر سوار کر کے مختلف قبائل کی طرف بھیجتے تھے جو روتا جاتا تھا اور کہتا جاتا تھا « نَعَاءُ فُلَانًا » یعنی « اِنْعَاه » مطلب یہ کہ اس کی وفات کی خبر کو ظاہر کرو، نیز عرب اپنے کسی بڑے آدمی کے مرنے پر نوحہ کرنے والیوں کو جب اپنے گھروں پر بلا کر ٹھہراتے تھے تو وہ نوحہ کرنے کے ساتھ نعی کا کام بھی انجام دیتی تھیں کہ ہر نئے آنے والوں کو روتے ہوئے اس آدمی کے مرنے کی خبر دیتی تھیں۔ جن روایات میں نعی کی ممانعت آئی ہے وہ مذکورہ نعی جاہلیت پر ہی محمول ہیں۔

۱۔ احیاء العلوم (ج ۲ ص ۱۱۱) کتاب الخوف والرجاء، باب بیان أن الأفضل هو غلبة الخوف أو غلبة الرجاء أو اعتدالهما ۱۲
۲۔ قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي : « لم يخرج من أصحاب الكتب الستة أحد سوى الترمذي » سنن ترمذي (ج ۲ ص ۱۲) ۱۲

۳۔ نَعَى النَّاعِي الْمَيِّتَ نَعْيًا : أَخْبَرَ بِمَوْتِهِ ، وَهُوَ مَنَعِيٌّ - كَذَا فِي الْمَغْرِبِ (ج ۲ ص ۱۲) - ۱۲
۴۔ نیز کہا جاتا تھا : « يَا نَعَاءُ الْعَرَبِ » جس کا مطلب یہ ہوتا تھا « يَا هَذَا النِّعَ الْعَرَبِ » یا « يَا هَؤُلَاءِ النِّعَا الْعَرَبَ بِمَوْتِ فُلَانٍ » - « يَا نَعْيَانِ الْعَرَبِ » کے الفاظ بھی آئے ہیں ، اس صورت میں « نَعْيَانِ » کی جمع ہوگی۔ اسی طرح « نَعَايَا فُلَانٍ » اور « يَا نَعَايَا الْعَرَبِ » بھی کہا جاتا تھا۔ تفصیل و تحقیق کے لئے دیکھئے لسان العرب (ج ۱۵ ص ۲۳) ۱۲ مرتب

۵۔ مثلاً حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث مذکور اور حضرت حذیفہ کی حدیث باب ۱۲ م

جہاں تک مطلق "نہی" یعنی میت کے رشتہ دار اور اقارب و اصدقار کو موت کی خبر دینے کا تعلق ہے اس میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء أن الصبر عند الصدمة الأولى

عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: الصبر في الصدمة الأولى،
یعنی صبر کی اصل فضیلت اوّل صدمہ کے وقت ہے اس لئے کہ مرورِ ایام کے ساتھ انسان کو صبر آتی جاتا

سہ چنانچہ وہ تمام روایات جن میں نہی کا ثبوت ہے مطلق خبر ہی پر محمول ہیں، مثلاً:

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نعى النجاشي في اليوم الذي مات فيه، وخرج إلى المصلى فصحب بهم وكبر أربعا".

نیز غزوہ موتہ میں حضرت زید بن عارثہؓ وغیرہ کی شہادت کی خبر دینا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اس میں بھی مطلق اخبار ہی ہے نہ کہ نہی جاہلیت۔ چنانچہ حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے: "قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: أخذ الراية زيد فأصيب، ثم أخذها جعفر فأصيب، ثم أخذها عبد الله بن رواحة فأصيب وإن عيني رسول الله صلى الله عليه وسلم لتذر فأن ثم أخذها خالد بن الوليد من غير مرة ففتح له"

مذکورہ دونوں روایات کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۶۷) کتاب الجنائز، باب الرجل ينعى إلى أهل الميت بنفسه۔
نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "مات إفسان كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعوده فمات بالليل فدفعه ليلا، فلما أصبح أخبروه، فقال: ما منعكم أن تغسبوني" (صحیح بخاری ج ۱ ص ۱۷۱) باب الإذن بالجنائز۔ ۱۲
اس نعی سے متعلق بحث کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۲۹۱) باب الرجل ينعى إلى أهل الميت بنفسه۔

نہی سے متعلق خلاصہ بحث کے طور پر حافظ نقل کرتے ہیں "قال ابن العربي: يؤخذ من مجموع الأحاديث ثلاث

حالات:

الأولى: إعلام الأهل والأصحاب وأهل الصلاح، فهذا سنة.

الثانية: دعوة الخلق للمفاخرة، فهذا تكره.

الثالثة: الإعلام بنزأ آخر كالنياحة ونحو ذلك، فهذا يحرم.

دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۱۹) باب الرجل ينعى الخ "مرتب

سہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۷۱) کتاب الجنائز، باب زيارة القبور۔ و مسلم فی صحیحہ

(ج ۲ ص ۲۰۲) کتاب الجنائز، فصل الصبر عند الصدمة الأولى ۱۲ م

ہے اس کا اعتبار نہیں۔

یہاں صبر عند المصیبة کی حقیقت کو سمجھنا بھی ضروری ہے اس لئے کہ بسا اوقات لوگ اس کے بارے میں مغالطہ میں مبتلا رہتے ہیں اور بہت سی ایسی باتوں کو صبر کے منافی سمجھ لیتے ہیں جو دراصل صبر کے منافی نہیں۔

صبر کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں، ایک رضا بالقضاء، دوسرے جزع اختیاری سے احتراز۔ رضا بالقضاء کا طریقہ یہ ہے کہ یہ غور کرے کہ اللہ تعالیٰ حاکم بھی ہیں اور حکیم بھی، ان کے ”حاکم“ ہونے کا مقتضی یہ ہے کہ ہم ان کے ہر فیصلہ کو بے چون و چرا تسلیم کر لیں اور ان کے ”حکیم“ ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ ان کا کوئی کام حکمت سے خالی نہ ہو، حاصل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جو فیصلہ فرمایا اس کا انہیں کلی اختیار ہے اور اس کے نتیجے میں ہمیں جس صدمہ کا سامنا کرنا پڑا وہ اگرچہ ہمارے لئے بظاہر ناگوار ہے لیکن ان کی حکمت کے بمقتضی اس میں یقیناً ہمارے لئے خیر ہوگا۔

صبر کے لئے دوسری بات جزع اختیاری سے احتراز ہے، دلی صدمہ اور تکلیف صبر کے منافی نہیں جیسا کہ ”الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ“ اُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ“ سے اس کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ اس میں دل کی کیفیت سے قطع نظر صرف ”إِنَّا لِلَّهِ“ کہنے پر صلوات و رحمت کا وعدہ ہے، اسی طرح بکاء، غیر اختیار، بھی صبر کے منافی نہیں خواہ باوازا ہو یا بے آواز، معلوم ہوا کہ لوگوں کے درمیان جو یہ معروف ہے کہ باوازا رونا صبر کے منافی ہے درست نہیں۔

بعض بزرگوں کے بارے میں منقول ہے کہ جب انہیں اپنے بیٹے کی موت کی خبر ملی تو ”الحمد للہ“ کہا اور بالکل نہ روئے، بہت سے حضرات یہ سمجھتے ہیں کہ یہ صبر کا اعلیٰ مقام ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ غلبہ حال پر محمول ہے ورنہ ہمارے لئے ”لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ“ پر عمل کرتے ہوئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہی لائق اتباع ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ جب آپ کے صاحبزادے حضرت ابراہیمؓ کی وفات کا وقت قریب آیا تو آپ کی آنکھیں آنسو بہانے لگیں، اس وقت حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے آپ سے کہا:

باب ماجاء في غسل الميت

عن أم عطية قالت: توفيت إحدى بنات النبي صلى الله عليه وسلم "إحدى بنتي" سے کونسی صاحبزادی مراد ہیں؟ ایک قول یہ ہے کہ حضرت رقیہؓ مراد ہیں دوسرا قول یہ ہے کہ حضرت ام کلثومؓ مراد ہیں، لیکن راجح یہ ہے کہ حضرت ابوالعاص بن السرح کی اہلیہ حضرت زینبؓ مراد ہیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹا میں سب سے بڑی ہیں۔

فَقَالَ: اغسلنها وتراً ثلاثاً أو خمساً أو أكثر من ذلك إن رأيتن «میت کو ایک دفعہ غسل دینا فرض کفایا ہے۔ اگرچہ وہ ظاہراً پاک صاف ہو، اور تین مرتبہ پانی بہانا مسنون ہے، پھر اگر انکار حاصل نہ ہو تو تین سے زیادہ مرتبہ نہ ملایا جائیگا لیکن زیادتی کی صورت میں بھی ایسا مستحب ہوگا مثلاً پانچ یا سات مرتبہ، بلا ضرورت تین سے زائد مرتبہ نہ ملانا مکروہ ہے۔

واغسلنها بماء وسدر واجعلن في الآخرة كافوراً، أو شيئاً من كافور «یہاں ماء مقید سے

لہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۶۸ و ۱۶۹) کتاب الجنائز، باب غسل الميت ووضوءه بالماء والسدر، باب ما يستحب أن يغسل وتراً، باب يبدأ بيمين الميت، باب مراضع الوضوء من الميت، باب هل تكفن المرأة في إزار الجبل، باب يجعل الكافر في الآخرة، باب نقض شعر المرأة، باب كيف الإشعار للميت، باب هل يجعل شعر المرأة ثلاثة قرون، باب يلقن شعر المرأة خلفها ثلاثة قرون - ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۰۵ و ۳۰۶) کتاب الجنائز، فصل في غسل الميت وتراً ثلاثاً أو خمساً أو أكثر إن كانت حاجة، وجعل الكافر في الآخرة، فصل في مشط شعر النساء ثلاثة قرون، فصل في البدء بيمين الميت ومراضع وضوءه۔

لہ جیساکہ مسلم کی روایت میں ام عطیہؓ نے "لما ماتت زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم" کے الفاظ کیساتھ تصریح کی ہے۔ دیکھیے (ج ۱ ص ۳۰۵) کتاب الجنائز ۱۲ م

لہ تفصیل کے لئے دیکھیے عمدة القاری (ج ۸ ص ۲۹ و ۳۰) کتاب الجنائز، باب غسل الميت ووضوءه بالماء والسدر۔ اور فتح الباری (ج ۳ ص ۱۱) کتاب الجنائز، باب غسل الميت الخ ۱۲ م

کہ یہاں سے فاذا فرغتن فاذنتی، فاذا فرغنا آذناک "تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ م

لہ أوجز المسالك (ج ۲ ص ۱۹) کتاب الجنائز، غسل الميت ۱۲ م

لہ الدوا المختار ودرة المختار (ج ۱ ص ۵۷) باب صلاة الجنائز - نیز دیکھیے الکوکب الدرر (ج ۲ ص ۲۵) ۱۲ م

کہ لیزيل الأقدار و يمنع من تسارع الفساد - كما في العدة (ج ۸ ص ۸) باب غسل الميت الخ ۱۲ م

لہ والحكمة فيه أن الجسم يتصلب به وتنفر الهوام من رائحته، وفيه إكرام الملائكة عمه (ج ۸ ص ۸) ۱۲ م

جوازِ طہارت کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک وہ پانی جس میں کوئی پاک چیز مل گئی ہو مثلاً زعفران، صابون، اشنان وغیرہ، ایسے پانی سے وضو وغیرہ درست ہے بشرطیکہ پانی ان چیزوں پر غالب ہو، رقیق ہو اور اس پر ”ماء“ کا اطلاق درست ہو۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک پانی میں اگر کوئی پاک چیز مل جائے اور اس کے ذائقہ، رنگ یا بو میں سے کسی ایک کو تبدیل کر دے جیسے ماء باقلی اور ماء زعفران وغیرہ اس سے وضو وغیرہ درست نہیں۔ حدیث باب حنفیہ کا مسلک ثابت ہوتا ہے اور ان کو اس حدیث کے بارے میں کسی قسم کی تاویل کی احتیاج نہیں لیکن چونکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ماء مقید سے وضو درست نہیں اس لئے وہ حدیث باب میں تاویل کرتے ہیں چنانچہ غسل میت بالماء والتدر والکافور کے بارے میں ائمہ اربعہ کے مذاہب اس طرح ہیں : حنابلہ کے نزدیک بیری کے پانی کے جھاگ سے میت کا صرف سر اور اس کی ڈاڑھی دھوئی جائیگی پھر اس کو تین مرتبہ سادہ پانی میں نہلایا جائے گا۔ النبی آخری مرتبہ کے پانی میں کافور اور بیری کے پتے ملائے جائیں گے۔

شافعیہ کے نزدیک اس کو تین مرتبہ نہلایا جائیگا، ہر مرتبہ کے نہلانے میں تین مرتبہ پانی ڈالا جائیگا پہلی دفعہ بیری کا پانی، دوسری مرتبہ سادہ پانی، تیسری دفعہ تھوڑا سا کافور ملا ہوا پانی، چونکہ پہلا اور تیسرا پانی ان کے نزدیک ماء مطلق کے دائرے میں نہیں آتا اس لئے صرف دوسرا پانی کا اعتبار ہے لہذا تین مرتبہ نہلانے کی صورت میں تین مرتبہ ماء مطلق کا بہانا پانا چاہئے گا۔

مالکیہ کے نزدیک پہلی مرتبہ سادہ پانی سے اس کی تطہیر کی جائے گی، دوسری مرتبہ بیری کے پانی سے اس کی تنظیف کی جائے گی، جس کی صورت یہ ہوگی کہ بیری کے پتوں کو باریک کوٹ کر پانی میں پکلیا جائیگا یہاں تک کہ جھاگ پیدا ہو جائے پھر اس پانی سے میت کی تنظیف کی جائے گی، اگر بیری کا پانی میسر نہ ہو تو ماء الاشنان اور ماء الصابون سے بھی کام چل سکتا ہے، پھر تیسری مرتبہ خوشبو کے لئے اس کو ماء کافور سے نہلایا جائے گا۔ بعض مالکیہ اغسلنها بماء وسدد کا یہ مطلب لیتے ہیں کہ بیری کے پتے میت پر رگڑے جائیں گے اور اوپر سے پانی ڈالا جائے گا۔

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو شیخ الاسلام کے بیان کے مطابق میت کو پہلے سادہ پانی سے دوسری مرتبہ بیری کے جوش دئے ہوئے پانی سے اور تیسری مرتبہ کافور والے پانی سے نہلایا جائیگا۔

۱۔ اس سے معلوم ہوا کہ علامہ نوویؒ نے کافور کے استعمال کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا جو مسلک (باقی حاشیہ اعلیٰ صفحہ پر)

لیکن شیخ ابن ہمام کہتے ہیں کہ اس کو پہلی دو مرتبہ سیری کے پانی سے نہلایا جائے گا کما ہو ظاہر الہدایۃ، اور تیسری مرتبہ کافور ملے ہوئے پانی سے۔ چنانچہ ائمہ علیہ کی ایک صحیح روایت سے یہی ثابت ہوتا ہے،

”عن محمد بن سیرین أنه كان يأخذ الغسل من أمر عطية، يغسل بالسدر مرتين و الثالث بالماء والكافور“

فإذا فرغتن فأذنتي، فلما فرغنا أذناه، فألقى إلينا حقوه، فقال: أشعرنہا بہ۔
مراد یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ازار کو برکت کے لئے حضرت زینبؓ کے کفن کے نیچے ان کے جسم سے ملا کر رکھا جائے۔

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

نقل کیا ہے کہ: ”وقال أبو حنيفة: لا يستحب“ شرح نووی علی صحیح مسلم - ج ۱ ص ۳۸۸ - کتاب الجنائز) وہ درست نہیں۔

نیز اس سے صاحب توضیح کا بھی رد ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں: ”وافرد أبو حنيفة، فقال: لا يستحب الكافور، والسنة قاضية عليه“ چنانچہ علامہ عینیؒ ان پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”قلت: لم يقل أبو حنيفة هذا أصلاً“
عمدہ (ج ۸ ص ۴۹۹) باب غسل الميت الخ ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۵ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۲۹) کتاب الجنائز، باب کیف غسل الميت ۱۲ م

۱۶ مذکورہ بحث اور اس سے متعلقہ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے أوجز المسالك إلى موطأ مالك (ج ۲ ص ۱۹۶ تا ۱۹۸)
کتاب الجنائز، غسل الميت - اور فتح القدیر (ج ۲ ص ۴۷۹) باب الجنائز، فصل فی الغسل ۱۲ مرتبہ
۱۷ ای إزاره، والأصل فيه معقد الإزار، وجمعه: أخق وأحقاء، ویسی بہ الإزار للمجاورة۔ کذا فی
جمع بحار الأنوار (۵۴۹ ص ۵۴۹) ۱۲ مرتبہ

۱۸ شہد شہار اس کپڑے کو کہتے ہیں جو آدمی کے بدن سے ملا ہوا ہو، اس کے مقابلے میں وہ کپڑا جو بدن سے ملا ہوا نہ ہو اس کو ڈنار کہتے ہیں۔ ”أشعرن“ باب افعال سے امر کا صیغہ ہے ”ہا“ ضمیر حضرت زینبؓ کی طرف اور ”بہ“ کی ضمیر ”حقو“ کی طرف لوٹ رہی ہے اور مطلب یہ ہے کہ اس ازار کو حضرت زینبؓ کے لئے شعار بنادو ۱۲ مرتبہ

۱۹ علامہ عینیؒ اس کے تحت لکھتے ہیں: ”هو أصل في التبرك بأثار الصالحين“ عمده (ج ۸ ص ۴۸۸) قبیل باب
ما يستحب أن يغسل وتراً - ۱۲ م

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ازار بطورِ سینہ بند تھا اور سینہ بند کے لئے ضروری نہیں کہ اس کو کفن کے تمام کپڑوں کے نیچے رکھا جائے، بلکہ جہاں چاہیں اس کو رکھا جاسکتا ہے، لیکن حضرت زینبؓ کے حق میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کفن کے تمام کپڑوں سے نیچے رکھنے کا اس لئے حکم دیا تاکہ حضرت زینبؓ کو اس سے برکت حاصل ہو سکے۔

”قالت: وضمنها شعرها ثلاثة قرون، قال هشيم: وأظنته قال: فألقيناها خلفها“ اس سے استدلال کر کے امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ فرماتے ہیں کہ میت اگر عورت ہو تو اس کے بالوں کی تین چوٹیاں بنائی جائیں گی اور وہ تینوں چوٹیاں پشت کی طرف ڈال دی جائیں گی ان حضرات کے نزدیک حضرت ام عطیہؓ نے جو غسل دیا تھا وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم اور آپ کی تعلیم سے دیا تھا لہذا حضرت ام عطیہؓ کا تین چوٹیاں بنا کر تینوں کو پیچھے ڈال دینا بھی لامحالہ آپ کے حکم سے ہو گا۔

حنفیہ کے نزدیک عورت کے بالوں کی دو چوٹیاں بنائی جائیں گی اور دونوں کو اس کے سینے کرتہ پر ڈال دیا جائے گا، ایک چوٹی کو دائیں جانب سے اور ایک چوٹی کو بائیں جانب سے۔ جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس میں کہیں یہ ذکر نہیں ہے کہ تین چوٹیاں بنا کر پیچھے ڈالنے کا حکم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا تھا، اور یہ کہنا کہ حضرت ام عطیہؓ کا ایسا کرنا آپ کی تعلیم سے تھا یہ محض ایک امکان ہے، والحکمہ لا یثبت بتم۔ حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت ام عطیہؓ کے فعل کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم یا تقریر پر محمول کرنا تکلف سے خالی نہیں لہذا حنفیہ ہی کا مسلک بہتر ہے۔ واللہ اعلم

۱۵ عورت کے کفن کا وہ کپڑا جو لمبائی میں بغل سے رانوں تک یا کم از کم ناف تک ہوتا ہے اور اتنا چوڑا ہوتا ہے کہ بندھ جائے۔ احکام میت (ص ۱۵۱) ”عورت کا کفن“ ۱۲ م

۱۶ دیکھئے الکوکب الذری (ج ۲ ص ۱۴۱) ۱۲ م

۱۷ دیکھئے المغنی لابن قدامہ (ج ۲ ص ۴۷۷) مسألة: ویغفر شعرها ثلاثة قرون۔ اور عمدة القاری (ج ۸ ص ۴۷۷) باب ما یستحب أن یغسل وتوا۔ ۱۲ م

۱۸ کما قال العلامة العینی فی العدة (ج ۸ ص ۴۳۳) ۱۲ م

۱۹ جن کا قرینہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل کے سلسلہ میں حضرت ام عطیہؓ کو (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب ملجاء فی الغسل من غسل المیت

عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : من غسله الغسل ومن حمّله الوضوء

(یقیم حاشیہ صفحہ گذشتہ)

جو ہدایات دی تھیں ان کا ذکر ”اغسلنها وتوآ ثلاثا“ الخ میں آگیا ہے، ان میں چوٹیوں کو پشت پر ڈالنے کا کوئی ذکر نہیں اگر آپ نے اس قسم کی کوئی ہدایت دی ہوئی ہوتی تو اس کا یہاں آپ ہی کی نسبت سے ذکر ہوتا۔ ۱۲ مرتب
۱۷ دیکھئے الکوکب الدرّی (ج ۲ ص ۷۱)

زیر بحث مسئلے میں احتقر و حنفیہ کی کوئی مضبوط دلیل تلاش کے باوجود نہ مل سکی، البتہ شمس اللامہ سرخسی لکھتے ہیں : ”ولا یسدل شعرها خلف ظهرها، ولكن یسدل من بین یدیهما من الجانبین جمیعاً، لأن سدل الشعر خلف ظهرها فی حال الحیاة کان لعنی الزینة وقد انقطع ذلك بالوفاة“ المبسوط للسرخسی (ج ۲ ص ۷۱) باب غسل المیت۔ نیز دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۱۳۱) فصل وأما کیفیة التکفین۔ میت کے حق میں زینت نہ ہونے ہی کی وجہ سے اس کے بالوں میں کنگھی بھی نہیں کی جاتی چنانچہ حنفیہ اور حنابلہ کا یہی مسلک ہے، جبکہ شافعیہ کے نزدیک اس کے بالوں میں کنگھی کی جائیگی کما فی المغنی (ج ۲ ص ۷۱) حنفیہ و حنابلہ کے مسلک کی تائید مصنف عبد الرزاق کی ایک روایت سے ہوتی ہے ”عن ابراهیم أن عائشة رأی امرأة یکدون رأسها، فقالت : علام تنصون میتکم؟“ (ج ۲ ص ۷۱، رقم ۶۲۳۲، باب شعر المیت وأظفارہ)۔

میت کے حق میں زینت نہ ہونے ہی کا تقاضا یہ بھی ہے کہ نہ چوٹیاں بنائی جائیں اور نہ ان کو پیچھے ڈالاجائے، چنانچہ ”المغنی“ میں حنفیہ کا مسلک ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا گیا ہے : ”وقال الأوزاعی وأصحاب الرأی : لا یضفر ولكن یرسل مع خدیها من بین یدیهما من الجانبین“ (ج ۲ ص ۷۱) لیکن صحیح ابن حبان کی روایت میں صیغہ امر کے ساتھ ”واجعلن لها ثلاثة قرون“ کے الفاظ آئے ہیں، عمدہ (ج ۸ ص ۷۱) حنفیہ کا مسلک ان پر منطبق نہیں ہوتا۔

اس کا جواب دیتے ہوئے علامہ عینی فرماتے ہیں : ”هذا أمر بالتصفیر، ونحن لاننکر التصفیر حتی یکون الحدیث حجة علینا وإنا ننکر جعلها خلف ظهرها، لأن هذا التصنع زینة، والمیت ممنوع منها“۔ چنانچہ انہوں نے مسلک عدم تصفیر نہیں بلکہ تصفیر بیان کیا ہے، فرماتے ہیں : ”وعندنا یجعل صغیرتین علی صدرها فوق الدرع“ عمدہ (ج ۸ ص ۷۱) قبیل باب ید اُبعیا من المیت۔ گویا عورت کے بالوں کے دو حصے جو دائیں بائیں سے اس کے سینے پر ڈالے جاتے ہیں ان کو علامہ عینی نے صغیرتین سے تعبیر کر دیا لیکن چونکہ ان کی صورت باقاعدہ صغیرہ کی نہیں ہوتی اس لئے بعض حضرات نے حنفیہ کا مسلک عدم تصفیر کے ساتھ بیان کیا۔

بہر حال اگر حنفیہ کا مسلک علامہ عینی کے بیان کے مطابق تصفیر ہی مانا جائے تب بھی ان کے مسلک میں صرف صغیرتین ہونگی جبکہ صحیح ابن حبان الی روایت میں تین چوٹیوں کا حکم دیا گیا ہے۔ نیز حضرت ام سلمہ کی ایک روایت میں ”والطوی شعرها ثلاثا“ اقرن قصۃ وقرنین کے الفاظ آئے ہیں، اس روایت کے تحت علامہ بیہقی فرماتے ہیں : ”رواہ الطبرانی فی الکبیر، بإسناد ۵۰ فی أحدھما یوسف بن سلیم وهو مدلس ولكنہ ثقة، وفی الآخر جند وقد وثق، وفیہ بعض کلام“ بمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۲) باب تجهیز المیت وغسلہ۔

یہ دونوں روایات حنفیہ کے مسلک پر منطبق نہیں ہوتیں۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ
(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷ الحدیث أخرجه أبو داود فی سننہ (ج ۲ ص ۷۱) باب فی الغسل من غسل المیت ۱۲

یعنی المیت « حدیث باب اور اس جیسی دوسری احادیث کی بنا پر بعض صحابہ و تابعین اس کے قائل رہے ہیں کہ میت کو غسل دینے سے غاسل پر غسل واجب ہو جاتا ہے، حضرت علیؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، سعید بن المسیبؓ، محمد بن سیرینؓ اور زہریؓ کا یہی مسلک ہے۔

لیکن صدر اول کے بعد اس پر اجماع منعقد ہو گیا کہ غسل میت سے غسل واجب نہیں ہوتا اور نہ غسل جنازہ سے وضو واجب ہوتا ہے، جس کی دلیل یہ بھی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے « قال : قال : مثلاً :

(۱) حضرت عائشہؓ کی روایت « أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : يغتسل من غسل الميت »۔

(۲) من مكحول قال : « سأل رجل حذيفة كيف أصتم ؟ قال : أغسله كيف كنت ، فاذا فرغت فاغتسل »۔

(۳) عن علي قال : « من غسل ميتاً فليغتسل »۔

(۴) عن علي قال : « لتأتمن أبو طالب أنيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقلت يا رسول الله

ان عمتك الشيخ الضال قد مات ، قال : فقال : اطلق فواره ، ثم لا تحدثن شيئاً حتى تأتيني ، قال : فواريت ثم أتيت ، فأمرني فاغتسلت الخ »۔

تمام روایات کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۹۲) من قال علی غاسل المیت غسل

فی السلم بغسل المشترك يغتسل أم لا - ۱۲ مرتب

عہ عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۴۸) باب یلقی شعر المرأة خلفها ۱۲ م

عہ چنانچہ علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں : « لا أعلم أحداً من الفقهاء يوجب الاعتسال من غسل الميت ولا الوضوء من حمله » مولم الحنفی للخطابی بذیل مختصر من ابی داؤد للمنذری (ج ۲ ص ۳۲) باب فی الغسل من غسل الميت -

لیکن حافظ ابن حجرؒ نے علامہ خطابیؒ پر اس بارے میں رد کیا ہے۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۱۸) باب یلقی شعر المرأة خلفها -

« المجموع شرح المہذب » میں اس بارے میں ماہ شافعیؒ کے دو قول نقل کئے گئے ہیں، قول جدید یہ کہ غسل من غسل الميت سنت ہے، اور قول قدیم یہ کہ واجب ہے بشرطیکہ حدیث کی صحت ثابت ہو جائے ورنہ سنت ہے (ج ۵ ص ۱۴۲) « ويستحب لمن غسل ميتاً أن يغتسل »۔

زر قانیؒ نے اس بارے میں امام مالکؒ کی بھی دو روایتیں نقل کی ہیں، ایک وجوب کی، ایک استحباب کی، استحباب کی روایت

کو مذہب ہو قرار دیا گیا ہے۔ اوہد المسالك (ج ۲ ص ۲۷) غسل الميت -

علامہ صنیؒ نے امام احمدؒ، امام اسحقؒ اور ابی ہریرہؓ کا مسلک وضو من غسل الميت بیان کیا ہے۔ عمدہ (ج ۸ ص ۴۸)

باب یلقی شعر المرأة خلفها -

حنفیہ کے نزدیک غسل من غسل الميت مندوب ہے، للخروج من الخلاف - کما فی البدل المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص ۱۱۱) مطلب

یومعرفة أفضل من يوم الجمعة، کتاب الطهارة ۱۲ مرتب معنی عنہ

عہ (ج ۱ ص ۳۲) کتاب الطهارة، باب الغسل من غسل الميت - ۱۲ م

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس علیکم فی غسل میتکم غسل إذا غسلتموه ، إنه مسلم مؤمن طاهر وإن المسلم لیس بنجس فحسبکم أن تغسلوا ایدیکم البتہ امام بیہقی اس روایت کو ذکر کر کے فرماتے ہیں : « هذا ضعيف والحمل فيه على أبي شيبة كما أظن »

لیکن حافظ ابن حجر اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں : « أبو شيبة احتج به النسائي وثقة الناس فالإسناد حسن »

عدم وجوب غسل کی دوسری دلیل مؤطا امام مالک کی روایت ہے « عن عبد اللہ بن ابی بکر أن أسماء بنت عمیس امرأة أبي بكر الصديق غسلت ابا بكر الصديق حين توفى ، ثم خرجت فسألت من حضرها من المهاجرين ، فقالت : إني صائمة ، وإن هذا يوم شديد البرد ، فهل علي من غسل ؟ فقالوا : لا »

ایک اور دلیل حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے : « قال ليس على غاسل الميت غسل » واللہ اعلم۔

۱۷ دیکھئے التلخیص الجیر (ج ۱ ص ۱۳۸ تحت رقم ۱۸۲) کتاب الطہارۃ ، باب الغسل ۔ حافظ کا پورا کلام یہ ہے « قلت : أبو شيبة : هو ابراهيم بن أبي بكر بن أبي شيبة ، احتج به النسائي ، وثقة الناس ومن فوقه احتج بهم البخاري ، وأبو العباس الهمداني هو ابن عقدة حافظ كبير ، إنما تكلموا فيه بسبب المذهب ولا أمور أخرى ، ولم يضعفه بسبب المتن أصلاً ، فالإسناد حسن » - ۱۲ م

۱۸ (ص ۲۴) کتاب الجنائز ، غسل الميت - ۱۲ م

۱۹ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۲۶۸) من قال : ليس على غاسل الميت غسل ۔ اس مقام پر مصنف ابن ابی شیبہ میں عدم غسل من غسل الميت سے متعلقہ اور بھی روایات مذکور ہیں ۔ فراجعہ ان شدت ۱۲ مرتب ۲۰ غسل من غسل الميت کے حکم میں کیا حکمت ہے ؟ اس بارے میں دو قول ہیں :

ایک یہ کہ میت کی تنظیف اور اس کے غسل میں مبالغہ کرنا مقصود ہے ، اس لئے کہ غاسل کو جب یہ علم ہوگا کہ خود اُسے غسل سے فارغ ہو کر غسل کرنا ہے تو وہ میت کو نہلانے میں پھینٹوں وغیرہ سے بچنے کی فکر نہ کریگا بلکہ میت کی تنظیف و غسل میں اہتمام کریگا ۔

دوسرے یہ کہ غاسل کو پھینٹے وغیرہ لگ جانے کے شبہ اور وہم سے بچانا مقصود ہے ، اس لئے کہ جب غاسل میت کو غسل دینے کے بعد خود غسل کریگا تو اس کو اپنی پاکی اور طہارت کے بارے میں پورا یقین اور اطمینان ہوگا ۔ کذا قال المحافظ فی فتح الباری (ج ۳ ص ۱) باب يلقى شعر المرأة خلفها ۱۲ مرتب

باب ماجاء في كفن النبي صلى الله عليه وسلم

عن عائشة قالت: كفن النبي صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب بيض يمانية ليس فيها قميص ولا عمامة» اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو تین بڑوں میں کفنانے کا ذکر ہے لیکن طبقات ابن سعد کی ایک روایت میں سات کپڑوں کا ذکر ہے اس طرح تعارض ہو جاتا ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ طبقات ابن سعد والی روایت ضعیف ہے اور اگر اس کی ہمت تسلیم کر لی جائے تب بھی وہ اس پر محمول ہے کہ مختلف حضرات نے آپ کے کفن کے لئے مختلف کپڑے پیش کئے، لیکن حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ان میں سے تین کا انتخاب کر لیا اور باقی واپس کر دئے، جیسا کہ اسی روایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے الفاظ سے بھی معلوم ہوتا ہے، راوی کہتے ہیں: «فذكروا لعائشة قولهم: «في ثوبين وبرد حبرة» فقالت: قد أتني بالبرد، ولكنهم ردوه، ولم يكفنوه فيه»۔

۱۔ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۱۶۹) باب الثياب البيض للكفن۔ و باب الكفن بغير قميص و باب الكفن بلا عمامة (ج ۱ ص ۱۵۸) باب موت يوم الاثنين — و مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۳۳ و ص ۳۴) كتاب الجنائز، فصل في كفن الميت في ثلاثة أثواب ۲۱۲

۲۔ روایت اور اس کی سند اس طرح ہے: «أخبرنا عفان بن مسلم، أخبرنا حماد بن سلمة عن عبد الله بن محمد بن عقيل، عن محمد بن علي ابن الحنفية، عن أبيه ان النبي صلى الله عليه وسلم كفن في سبعة أثواب» الطبقات الكبرى لابن سعد (ج ۲ ص ۲۸۹) ذكر من قال: كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب برود الخ ۲۱۲

۳۔ اس روایت کے پہلے راوی ثقہ ہیں، البتہ ابن المدینی فرماتے ہیں: «كان إذا شك في حرج من الحديث تركه وربما وهم» اور ابن معین فرماتے ہیں: «أنكرناه في صفر سنة تسع عشرة»، ومات بعد ما يسير «دیکھئے اقرب التہذیب (ج ۲ ص ۲۵۸، رقم ۲۲۶)۔

اس روایت کے دوسرے راوی حماد بن محمد بن عمار بھی ثقہ ہیں، لیکن حافظ فرماتے ہیں «تغير حفظه بآخه» تقریب (ج ۱ ص ۱۹۸، رقم ۵۴۲)۔

اس روایت کے تیسرے راوی عبد اللہ بن محمد بن عقیل ہیں، ان کے بارے میں حافظ لکھتے ہیں: «صدوق، فحديثه لين ويقال: تغير بآخه» تقریب (ج ۱ ص ۲۴۸ و ۲۴۹، رقم ۶۰۴)۔

چوتھے راوی محمد بن الحنفیہ ہیں جو ثقہ اور حلیل القدر تابعی ہیں۔ تقریب (ج ۲ ص ۱۹۲، رقم ۵۴۹)۔ ۱۲ مرتب

۱۳۔ حبرة: ہر وزن عنبر، یعنی منقش چادر، جبکہ اور حبرہات جمع آتی ہے۔ نہایہ (ج ۱ ص ۲۲۸) ۲۱۲

ضرورت کے وقت صرف ایک کپڑے کا کفن بھی کافی ہو جاتا ہے چنانچہ اسی باب میں حضرت
 حابر بن عبد اللہ کی روایت ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كفن حمزة بن عبد المطلب في
 شجرة في ثوب واحد“ بلکہ حضرت مصعب بن عمیرؓ کے بارے میں آیا ہے کہ ان کو جس ایک کپڑے میں کفن
 دیا گیا تھا وہ پاؤں تک بھی نہ پہنچ سکا، چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے پاؤں پر کپڑے کی جگہ گھاس
 پھونس رکھی گئی۔

یہ کفن ضرورت کا بیان تھا، جہاں تک کفن مسنون کا تعلق ہے سو جمہور کے نزدیک مرد کے لئے تین کپڑے
 مسنون ہیں۔ البتہ امام مالکؒ مرد کے حق میں پانچ تک اور عورت کے حق میں سات تک استحباب کے قائل ہیں،
 چنانچہ مرد کا کفن ان کے نزدیک تین لفافوں، ایک قمیص اور ایک عمامہ پر مشتمل ہوگا۔

حضرت عائشہؓ کی حدیث باب ”كفن النبي صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب بيض
 ميانية، ليس فيها قميص ولا عمامة“ سے جمہور کا مسلک ثابت ہوتا ہے، لیکن امام مالکؒ اس کا یہ مطلب
 بیان کرتے ہیں کہ تین کپڑے قمیص اور عمامہ کے علاوہ تھے اور قمیص اور عمامہ الگ تھے، مجموعہ پانچ کپڑے
 ہوئے، لیکن ظاہر ہے کہ یہ تاویل خلاف ظاہر ہے۔

۱۔ هذا الحديث لم يخرج من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي، كذا قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي
 سنن ترمذي (ج ۳ ص ۲۷۷، رقم ۹۹۷) ۲۱۲

۲۔ سنن نسائی میں یہ روایت اس طرح آئی ہے ”حدثنا خباب قال: هاجرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
 نبتغي وجه الله فوجب أجرتنا على الله، فمنا من مات، لم يأكل من أجره شيئاً، منهم مصعب بن عمير، قتل
 يوم أحد، فلم نجد شيئاً نكفنه فيه إلا نمر، كنا إذا غطينا رأسه خرجت رجلاه وإذا غطينا بهارجلية خرج رأسه
 فأمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نغطي بهارأسه ونجعل على رجلية إذ خراً“ (ج ۱ ص ۱۶۹) کتاب الجنائز،
 القميص في الكفن ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے عمدة القاری (ج ۸ ص ۸۷) باب الثياب البيض للكفن ۲۱۲

۴۔ الشرح الكبير للدردير مع حاشيته للدسوقي (ج ۱ ص ۱۶۱) فصل ذكر فيه أحكام المولى - ۲۱۲

۵۔ یہ ایک قول ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ دو لفافوں، ایک ازار، ایک قمیص اور ایک عمامہ پر مشتمل ہوگا۔

کما فی بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني (ج ۱ ص ۱۶۱) باب صفة الكفن للرجل والمرأة ۱۲ مرتب

۶۔ یہ توجیہ مؤطا امام مالکؒ کے حاشیہ ”كشف للغطاء عن وجه الموطأ“ قسطلانی کے حوالہ سے ذکر کی گئی ہے۔ (ص ۲۵)

رقم الحاشیہ ۷) ما جاء في كفن الميت ۲۱۲

تین کپڑوں کی تعیین کے بارے میں اختلاف | جمہور کے نزدیک کفن سنون کے لئے تین کا عدد تو متعین ہے البتہ ان تین کپڑوں کی تعیین کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک وہ تین کپڑے تین لفافے ہیں، امام احمد کا بھی یہی مسلک ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک وہ تین کپڑے یہ ہیں، لفافہ، ازار اور قمیص۔

شافعیہ کا ایک استدلال حضرت عائشہؓ کی حدیث باب سے ہے جس میں قمیص کی صراحت نفی کی گئی ہے۔ نیز ان کا ایک استدلال سنن ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی کی روایت سے ہے ”کفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاث ریاط بیض سحوکیۃ“ اس میں ”ریاط“ ”رِیْطَة“ کی جمع ہے، جس کے معنی ہیں ایک پاٹ کی بڑی چادر۔

دلائل احناف | حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے ”قال یکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاثة أثواب نجرانیۃ، الحلة ثوبان وقیمصہ الذی مات فیہ“

ہمارا ایک استدلال ”الکامل“ لابن عدی میں حضرت جابر بن سمرہؓ کی روایت سے ہے ”قال: کفن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاثة أثواب: قمیص وازار ولفافۃ“

۱۔ دیکھئے المغنی (ج ۲ ص ۴۶۳) الکفن وصفۃ التکفین۔ البتہ ”المہذب“ اور اس کی شرح ”المجوع“ میں امام شافعیؒ

کا مسلک ”ازار ولفافتین“ بیان کیا گیا ہے۔ دیکھئے (ج ۵ ص ۱۵) باب الکفن ۱۲ مرتب

۲۔ بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۱۳۲) فصل وأما کیفیۃ وجوبہ ۱۲ م

۳۔ (ص ۱۳۱) باب ماجاء فی کفن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

۴۔ یہودی بفتح الین وضمہا، فالفتح منسوب إلى السحول وهو القصار، لأنه یسحلها أی یضلها أو إلى ”سحول“ وہی قریۃ باليمن، وأما الضم فهو جمع ”سحل“ وهو الثوب الأبيض النقی، ولا یكون إلا من قطن، وفيہ شذوذ لأنه نسب إلى الجمع وقیل: اسم القریۃ بالضم أيضًا، النہایۃ لابن الاثیر (ج ۲ ص ۳۳۴) ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۲ ص ۱۳۴) باب فی الکفن ۱۲ م

۶۔ دیکھئے الکامل (ج ۱ ص ۱۵۱) ترجمۃ ناصح بن عبد اللہ۔ روایت کی سند اس طرح ہے ”حد ثنا علی بن أحمد بن مروان، حد ثنا یحییٰ بن داؤد أبو الصقر الوراق، حد ثنا عبد اللہ بن صالح الحضرمی، أخبرنا ناصح عن سماک، عن جابر بن سمرہ“۔

حافظ زیلعیؒ کہتے ہیں ”وضعت ناصح بن عبد اللہ، عن النسائی، ولینۃ هو، وقال: هو یکتب حدیثہ“

نصب الراية (ج ۱ ص ۱۳۲) فصل فی التکفین ۱۲ مرتب

یہ دونوں روایتیں اگرچہ ان کی سند پر کلام کیا گیا ہے پھر بھی سنن ابی داؤد کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں، اس لئے کہ اسکی یزید بن ابی زیاد کی وجہ سے تضعیف کی گئی ہے، لیکن یزید بن ابی زیاد کی روایات امام مسلم متابعہ ذکر کرتے ہیں اور امام ابو داؤد نے ان کی روایت پر سکوت کیا ہے اور شعبہ اور بعض دوسرے حضرات نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے اور امام ترمذی نے ان کی روایت کی تحسین کی ہے۔

ایک اور استدلال مؤطا امام مالکؒ میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کے اثر سے ہے وہ فرماتے ہیں: "المیت یقصد ویؤز ویلف بالثوب الثالث، فإن لم یکن إلا ثوب واحد کفن فیہ"۔

نیز ایک استدلال امام محمدؒ کی کتاب الآثار میں "ابو حنیفہ عن حماد" کے طریق سے ابراہیم نخعی کی ایک مرسل روایت سے ہے: "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کفن فحلة یمانیة وقميص" یہ مرسل صحیح ہے۔

ایک اور استدلال صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے ہے: "أن عبد اللہ بن ابی لہام توفی جاء ابنہ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: اعطنی قميصک ا کفنه فیہ و صل علیہ واستغفرلہ، فأعطاه قميصه" الخ

۱۰ جیسا کہ خود امام مسلم نے اس بات کا ذکر اپنے مقدمہ میں کیا ہے، دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۲) ۱۱ ج چنانچہ علی بن عاصم کہتے ہیں: "قال لی شعبۃ: ما أبالی إذا کتبت عن یزید بن ابی زیاد أن لا اکتب عن أحد" میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۲۲۵ رقم ۹۶۹۵)۔

یعقوب بن سفیان کہتے ہیں: "ویزید وإن کانوا یتکلمون فیہ لتغیرہ فهو علی العدالة وإن لم یکن مثل المحکم ومنصور" اور ابن شاہین نے انہیں ثقات میں شمار کیا ہے، اور احمد بن صالح مصری کہتے ہیں: "یزید بن ابی زیاد ثقة ولا یعجبنی قول من تکلم فیہ" تہذیب التہذیب (۵/۱۱۳ ص ۳۳۳ رقم ۶۳۱) ۱۲ مرتب ۱۳ چنانچہ انھوں نے ابواب الحج، باب ما جاء ما یقتل المحرم من الدواب کے تحت حضرت ابوسعیدؓ کی مرفوع روایت "یقتل للمحرم السبع العادی" الخ یزید بن ابی زیاد کے طریق سے ذکر کی ہے، اس کے تحت وہ فرماتے ہیں: "قال أبو عیسیٰ:

هذا حدیث حسن" ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۱) ۱۴ مرتب

۱۵ مؤطا امام مالک (ص ۱۱) ماجاء فی کفن المیت ۱۲ م

۱۶ (ص ۱۱) باب الجنائز وغسل المیت، رقم ۲۲۵ - ۱۲ م

۱۷ (ج ۱ ص ۱۱) باب الکفن فی القميص الذی یکت أولایکت الخ ۱۲ م

نیز ہمارا ایک استدلال مستدرک میں عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت سے ہے وہ فرماتے ہیں :
 ”إِذَا أَمَاتَ فَأَجْلُوا فِي آخِرِ غَسَلِي كَأَفْوَارِ وَكُفْنُونِي فِي بَرْدٍ قَمِيصٍ، فَإِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ
 عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَعَلَ بِهِ ذَلِكَ“ تلخیص المستدرک میں حافظ ذہبیؒ نے اس پر سکوت کیا ہے لہذا
 یہ کم از کم حسن ضرور ہے۔

جہاں تک حضرت عائشہؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے اس میں قمیص میت کا نہیں بلکہ قمیص معاد
 کا انکار مقصود ہے جو احیاء کے ساتھ مخصوص ہے، قمیص میت قمیص احیاء سے بالکل مختلف ہوتی ہے اس
 میں نہ آستینیں ہوتی ہیں نہ کلیاں اور نہ وہ سلی ہوئی ہوتی ہے بلکہ وہ گردن سے پاؤں تک کا وہ کپڑا ہے
 جس کا ایک سرامیت کی پشت پر ہوتا ہے اور دوسرا سرامیت کے سامنے۔ اور بچ میں سے اس کو
 گریبان کے برابر چیر دیا جاتا ہے تاکہ گردن میں ڈالا جاسکے، حنفیہ کے مسلک پر تمام روایات میں تطبیق
 ہو جاتی ہے۔

اکثر کتب حنفیہ میں بیان کیا گیا ہے کہ میت کی قمیص میں نہ کلیاں ہوتی ہیں نہ آستینیںؓ، حضرت گنگوہیؒ
 نے اسکی یہ وجہ بیان کی ہے کہ قمیص میں آستین وغیرہ کی ضرورت زندہ کو ہوتی ہے تاکہ اس کو چلنے پھرنے،
 اترنے چڑھنے اور دوسری حرکات و سکنات میں کوئی دقت نہ ہو جبکہ میت کو اس طرح کی کوئی حاجت
 نہیں بلکہ میت کو آستین والی قمیص پہنانا ایک مشکل کام ہے، اس لئے آستین، کلی اور سلائی وغیرہ کے
 تکلفات کی میت کی قمیص میں کوئی حاجت نہیں۔

لیکن اس پر عبداللہ بن ابی کے قصہ سے اشکال ہو سکتا ہے کہ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کفن کیلئے
 اپنی قمیص مبارک عطا فرمائی جو لامحالہ آستین وغیرہ پر مشتمل ہوگی۔

حضرت گنگوہیؒ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بحث میت کے لئے قمیص تیار کرنے
 کے بارے میں ہے سو اس کی قمیص آستین وغیرہ کے تکلفات کے بغیر بنائی جائیں گی کما بلتئا۔ البتہ
 اگر قمیص پہلے سے تیار شدہ موجود ہو اور برکت وغیرہ کے لئے اس کو پہنانے کی حاجت ہو تو اس کی
 سلائی ادھیر کر آستین وغیرہ کو ختم کرنے کی حاجت نہیں کما فی قصہ عبداللہ بن ابی۔

۱۔ اعلاء السنن (ج ۸ ص ۱۹) باب کفن الرجل ونوعہ۔ بحوالہ مستدرک (ج ۳ ص ۵۴) ۱۲ م

۲۔ مثلاً دیکھئے فتح القدير (ج ۲ ص ۵۷) فصل في التكفين۔ البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۴۵) کتاب الجنائز۔ اور

رد المحتار (ج ۱ ص ۵۵) مطلب في الكفن ۱۲ م

۳۔ دیکھئے الکوکب الدرر (ج ۲ ص ۱۴۵ و ۱۴۶) باب ما يستحب من الألفان ۱۲ م

لیکن علامہ ظفر احمد عثمانی ^{رحمۃ اللہ علیہ} علما السنن میں حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ سے نقل کرتے ہیں کہ حضرت گنگوہی نے فتویٰ دیا تھا کہ قمیص میت کی طرح ہوگی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت گنگوہی نے اپنے قول سے رجوع کر لیا تھا کہ قمیص میت اور قمیص حی میں فرق ہوگا۔

سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ”کفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقميصه الذي مات فيه“ سے اسی قول کی تائید ہوتی ہے کہ قمیص میت اور قمیص حی میں کوئی فرق نہیں۔

حضرت ابو بکرؓ کے واقعہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ جب ان کی وفات کا وقت قریب آیا تو انہوں نے فرمایا: ”انظروا ثوبنا هذين فاغسلوهما ثم كفنوني فيهما، فبات الحى احوج الى الجديده منهما“۔

آخر مرض کرتا ہے کہ حنفیہ کا اصل مسلک تو یہی ہے کہ میت کی قمیص میں نہ کلیاں ہوں، نہ استینیں البتہ روایات کے مجموعہ سے یہ راجح معلوم ہوتا ہے کہ احیاء کی قمیص بھی جائز ہے، حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی روایت کو اسی پر محمول کیا جائے گا، جہاں تک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کفن کا تعلق ہے اس میں بھی راجح یہی نظر آتا ہے کہ جس قمیص میں آپ کی دفن ہوئی اس قمیص کو کفن میں شامل کر کے برقرار رکھا گیا ”فلعلہ آثروہ لقرب عہدہ بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم وروحہ“ واللہ اعلم

۱۔ (ج ۸ ص ۱۹) باب کفن الرجل ونوعه ۲۱۳

۲۔ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۲۹۹) باب فی الکفن ۲۱۳

۳۔ رواہ الإمام أحمد بن حنبل فی کتاب الزہد۔ اس روایت کے طرق کی تفصیل کے لئے دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۲۶۲ و ۲۶۳) فصل فی التکفین ۲۱۳

۴۔ کافی فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۹۹) باب الجنائز فصل فی تکفینہ (بحوالہ کافی، نیز دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۴۵) کتاب الجنائز ۲۱۳

۵۔ کافی روایۃ ابن عباسؓ التي موت ۲۱۳

۶۔ حضرت استاذ محترم دام اقبالہم کی مذکورہ ترجیح کو اختیار کرنے کی صورت میں حضرت عائشہؓ کی روایت باب (جس میں نہیں فیہا قمیص ولا عمامة کے الفاظ آئے ہیں) کا وہ جواب نہ چل سکے گا جو اصل تقریر میں آیا ہے کہ اس میں اصل قمیص کا نہیں قمیص معاد کا انکار مقصود ہے، اس لئے کہ اس ترجیح کا حامل ہی قمیص معاد کا اثبات ہے۔

۷۔ اس صورت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کفن میں قمیص کا انکار حضرت عائشہؓ کے اپنے علم کے مطابق ہے لیکن چونکہ تکفین تدفین کے موقع پر وہ موجود نہ تھیں اسلئے حضرت ابن عباسؓ کی روایت راجح ہے جس میں قمیص کا اثبات ہے واللہ اعلم وعلیہ اتم وأحكم ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی الطعام یصنع لأهل المیت

« عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ : لَمَّا جَاءَ نَعَى جَعْفَرٍ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : اصْنَعُوا لِأَهْلِ جَعْفَرٍ طَعَامًا فَإِنَّهُ قَدْ جَاءَ مَا يَشْغَلُهُمْ »

اس حدیث کی بنا پر مستحب ہے کہ جس گھر میں موت واقع ہوئی ہو اس کے اقارب یا پڑوسی کھانا پکا کر وہاں بھیجیں تاکہ وہ اپنی مسیت کے وقت کھانے کی فکر میں مبتلا نہ ہوں۔

لیکن ہمارے زمانے میں اس کے برخلاف یہ رسم چلی ہے کہ میت کے گھر والے اس موقع پر رشتہ داروں اور تعزیت کے لئے آنے والوں کے لئے کھانے اور دعوت کا انتظام کرتے ہیں یہ مکروہ اور بدعت ہے اس لئے کہ دعوت سرور کے موقع پر ہوتی ہے نہ کہ شرور کے موقع پر۔
کما قال العلامة ابن عابدینؒ۔

اس کے بدعت ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ ہمارے زمانے میں عوام نے میت کے گھر والوں کی جانب سے اس دعوت کو واجبات دینیہ میں سے سمجھ لیا ہے اور التزام مالا یلزم بدعت ہے۔

۱۔ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۲ ص ۲۴) كتاب الجنائز باب صنعة الطعام لأهل الميت۔ وابن ماجه في سننه (ص ۱۱) أبواب الجنائز، باب ماجاء في الطعام يبعث إلى أهل البيت ۱۲ م

۲۔ فی رد المحتار (ج ۱ ص ۶۳) مطلب فی کراهة الضیافة من أهل الميت۔ باب صلاة الجنائز۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: «ویکره اتخاذ الضیافة من الطعام من أهل الميت لأنه شرع فی السرور لا فی الشرور، وهی بدعة مستقبحة» ۱۲ مرتب

۳۔ دعوت من اهل الميت کے ممنوع ہونے کی ایک دلیل سنن ابن ماجہ میں حضرت جریر بن عبد اللہ بخلی کی روایت ہے فرماتے ہیں: «کتانی الاجتماع إلى أهل الميت وصنعة الطعام من النیاحة» (ص ۱۱) باب ما جاء فی النهی عن الاجتماع إلى أهل الميت وصنعة الطعام۔

یہ روایت امام احمد نے مسند احمد میں بھی ذکر کی ہے، دیکھیے الفتح الربانی لترتیب مسند الامام احمد بن حنبل الشیانی (ج ۸ ص ۹۵ و ۹۵، رقم ۱۲) باب صنع طعام لأهل الميت۔

علامہ سعادتی بلوغ الامانی من اسرار الفتح الربانی میں لکھتے ہیں: «ورواه ابن ماجه من طریقین: أحدهما علی شرط البخاری، والثانی علی شرط مسلم» ۱۲ مرتبے

بعسن اہل بدعت ضیافت من اہل المیت کے اثبات کے لئے مشکوٰۃ میں عاصم بن کلیب کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں ایک انصاری صحابی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی میت کی تدفین سے فارغ ہو کر واپس آنے کا قصہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں »فلما رجع استقبلہ داعی امرأتہ، فلجاب ونحن معہ فجئ بالطعام فوضع یدہ الخ۔
 اس کا جواب یہ ہے کہ دعوت زوجہ میت کی جانب سے نہ تھی بلکہ کسی اور عورت کی جانب سے تھی اور ظاہر ہے کہ اس روایت کے نقل کرنے میں مشکوٰۃ کے کسی کاتب سے سہو ہوا ہے اور اس نے اضافت کے ساتھ »داعی امرأتہ« لکھ دیا، ورنہ اصل روایت »داعی امراۃ« بغیر اضافت کے ہے، چنانچہ سنن ابی داؤد کے تمام نسخوں میں روایت اسی طرح آئی ہے، اور مشکوٰۃ میں یہ روایت سنن ابی داؤد ہی کے حوالہ سے آئی ہے اس کے علاوہ اگر مشکوٰۃ کی روایت کو صحیح بھی تسلیم کیا جائے تب بھی اس کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ دعوت اگرچہ زوجہ میت کی جانب سے تھی لیکن محض نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے برکت حاصل کرنے کے لئے تھی نہ کہ اہل میت ہونے کی حیثیت سے۔ واللہ اعلم۔

۱۱ گو یہ عبارت کا مطلب یہ ہے »استقبلہ داعی زوجۃ المیت« ۱۲ م

۱۲ مشکوٰۃ المصابیح (ج ۳ ص ۱۷۴ و ۱۷۵، رقم ۵۹۲۲) کتاب الفضائل والشمائل، باب فی المعجزات،

الفصل الثالث ۱۳ م

۱۳ مثلاً سنن ابی داؤد (طبع میرٹھ کتب خانہ کراچی پاکستان - ج ۲ ص ۴۳) کتاب البیوع، باب فی اجتناب الشبهات۔

اور سنن ابی داؤد (ج ۳ ص ۲۴۴، رقم ۳۳۳۲) بتحقیق الشیخ محمد محی الدین عبد الحمید۔

مسند احمد میں بھی یہ روایت »فلما رجعنا لقینا داعی امراۃ من قریش« کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے،

دیکھئے الفتح الربانی (ج ۱ ص ۱۴) کتاب الغصب، باب من أخذ شاة فذبحها وشواها۔

سنن دارقطنی کی ایک روایت میں »فلما انصرف تلقاه داعی امراۃ من قریش« اور ایک روایت میں

»صنعت امراۃ من المسلمین من قریش لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طعاما« کے الفاظ آئے ہیں۔ دیکھئے

(ج ۴ ص ۲۸۶ رقم ۵۵۵۴) باب الصيد والذبائح والاطعمہ وغیر ذلک ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۴ اس امکان پر کہ یہ بیہقی دلائل السنۃ کے الفاظ ہیں اس لئے کہ مشکوٰۃ میں یہ روایت ابوداؤد اور دلائل النبوة

دونوں کے حوالہ سے آئی ہے، مشکوٰۃ اور ابوداؤد کی روایات میں الفاظ کا کسی قدر فرق اس امکان کی تائید کرتا ہے۔

واللہ اعلم ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی کراہیۃ النوح

عن علی بن ربیعۃ الأسدی قال: مات رجل من الأنصار يقال له: قرظ بن کعب فنیح علیہ، فجاء المغیرۃ بن شعبۃ، فصعد المنبر فحمد الله وأثنی علیہ، وقال: ما بال النوح فی الاسلام! أما إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من نیح علیہ عذاب ما نیح علیہ. مطلب یہ کہ میت کو اس کے گھر والوں کے نوح کرنے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے جب تک کہ وہ نوح کرتے رہتے ہیں۔

یہاں دو مسئلے ہیں :-

پہلا مسئلہ بکاء علی المیت سے متعلق ہے، اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ بکاء خفیف جائز ہے اور بکاء شدید جو نوح کی حد تک پہنچ جائے جائز نہیں، بکاء شدید اور بکاء خفیف میں فرق مشکل ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ بکاء خفیف وہ ہے جو بغیر آواز کے ہو اور بکاء شدید وہ ہے جو آواز کے ساتھ ہو۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ بکاء بالصوت بھی متعدد روایات سے ثابت ہے لہذا یوں کہا جائے گا کہ مطلقاً بکاء بالصوت بھی ممنوع نہیں بلکہ وہ بکاء بالصوت ممنوع ہے جو نوح کی حد تک پہنچ جائے یعنی زور زور سے رو یا دھویا جائے اور چیخ و پکار کی جائے یا میت کے مبالغہ آمیز فضائل گنائے جائیں، اور

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۷۷) باب ما یکرہ من النیاحۃ علی المیت - و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۰۳) فصل: إن المیت لا یعذب ببکاء أهلہ الخ ۲۱۳

۲۔ هذا حاصل ما أفاده النووي رحمه الله فی شرحه من صحیح مسلم (۵ ص ۱۷۷) کتاب الجنائز۔ مذکورہ تشریح کی تائید صحیح بخاری میں حضرت عبد اللہ بن عمر کی روایت سے بھی ہوتی ہے، جس میں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت سعید بن عبادہ کی عیادت کے لئے آئے کا واقعہ ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں، «فلما دخل علیہ فوجدہ فغاشیہ أهلہ، فقال: قد قضی، قالوا: لا یارسول الله، فبکی النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فلما رأى القوم بکاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم بکوا، فقال: ألا تسمعون، إن الله لا یعذب بدمع العین ولا بهزن القلب لكن یعذب بهذا - وأشار إلى لسانہ - الخ» (ج ۱ ص ۱۷۷) باب البکاء عند المریض ۲۱۳

۳۔ مثلاً مسند احمد میں حضرت ابن عباس کی روایت میں ہے «فلما ماتت زینب (وفی رواية رقية) ابنة رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم: الحق بسلطاننا الصالح الخیر عثمان بن مظعون، فبکت (باقی حاشیہ اعلیٰ صفحہ پر)

تقدیر خداوندی کی تغلیط اور اس کا تخطیہ کیا جائے نیز دوستوں کو روئے دھونے کی دعوت دیجئے۔
واللہ اعلم۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کیا میت کو اس کے اہل کے اس پر رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے؟
سو بعض حضرات صحابہؓ اس کے قائل ہیں، چنانچہ حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت مغیرہؓ
کا یہی مسلک ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

النساء، فجعل عمر یضربہن بسوطہ، فأخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیدہ، فقال: مهلاً یا عمر، ثم
قال: أبکین وإیاکین ونعیق الشیطان، الخ الفتح الربانی (ج، ص ۳۳۴، رقم ۹) باب الوضوء بالبکاء من غیر نوح۔
اس روایت کے تحت علامہ ساعیؒ لکھتے ہیں: «الظاهر أن بكاءهن كان بصوت لكن لا برضه، فنهاهن
عمر حتى لا یخجن إلى النیاحۃ فأمره صلی اللہ علیہ وسلم بتركهن» الخ۔

نیز عبداللہ بن زیدؓ کی روایت ہے، فرماتے ہیں: «رخص فی البکاء من غیر نوح» رواہ الطبرانی فی المعجم و
إسناده حسن۔

نیز قرظہ بن کعبؓ اور ابو مسعود انصاریؓ سے مروی ہے «رخص لنا فی البکاء عند المصیبة من غیر نوح» رواہ
الطبرانی فی الکبیر، ورجالہ رجال الصحیح۔ دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۳۷۸) کتاب الجنائز، باب ماجاء فی البکاء ۱۲
مرتب عنہ

(حاشیہ صفحہ ۲۸۸)

۱۔ جیسا کہ نوہ میں ایسا ہی کیا جاتا ہے۔ چنانچہ علامہ نوویؒ «إن المیت لیعذب ببکاء أهلہ» کی تشریح کے تحت لکھتے ہیں:
«وقالت طائفة: معنی الأحادیث أنهم ینوحون علی المیت ویندبونہ بتعذید شأئلہ ومحاسنہ فی زعمهم،
وتلك الشأئل قبائح فی الشرع یعذب بها» الخ۔ شرح نوویؒ علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۲۸) کتاب الجنائز ۱۲ م
۲۔ المعنی لابن قدامة (ج ۲ ص ۵۴۸) تعذیب المیت ببکاء أهلہ علیہ۔

چنانچہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: «فلما أصیب عمر (یعنی بالجراحۃ التي مات فیها) دخل مصیبه یبکی یقول:
واخاه! واصحابه! فقال له عمر: یا مصیبه، أبتکی علی؟ وقد قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: «إن المیت
یعذب ببعض بکاء أهلہ علیہ» صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۲۸) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعذب البیت ببعض
بکاء أهلہ علیہ۔

نیز ابو عمرؒ کہتے ہیں: «سمعت ابن عمر یقول۔ وهو فی جنازة رافع بن خدیج، وقام النساء یبکین علی رافع،
فأجلسهن مراراً، ثم قال لهن:۔ ویحکن! إن رافع بن خدیج شیخ کبیر لا طاقة له بالعذاب، وإن المیت یعذب ببکاء أهلہ
علیہ» مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۳۵۵، رقم ۶۶، باب الصبر والبکاء والنیاحۃ، کتاب الجنائز۔
حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کا قصہ ترمذی کی روایت باب میں آگیا ہے ۱۲ مرتب

جبکہ حضرت عائشہؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کا مسلک یہ ہے کہ بکاء اہل سے میت کو عذاب نہیں ہوتا۔

قائلین تعذیب کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت "إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ" سے ہے۔

منکرین تعذیب میت بکاء اہل کا استدلال "وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ" سے ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ نے اسی سے استدلال کیا ہے۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کی روایت کا تعلق ہے اس کے بارے میں حضرت عائشہؓ لگے سے پیوستہ باب میں فرماتی ہیں: "يُرْحَمُ اللَّهُ، لَمْ يَكْذِبْ وَلَكِنَّهُمْ، إِنَّمَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِرَجُلٍ مَاتَ يَهُودِيًّا: إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ، وَإِنَّ أَهْلَهُ لَيَبْكُونُ عَلَيْهِ"۔

لیکن حضرت ابن عمرؓ کی طبع و ہم کی نسبت کرنا محمل نظر ہے، اس لئے کہ اس مضمون کی روایات متعدد صحابہ کرامؓ سے جزم کے ساتھ مروی ہیں۔ لہذا اجماع یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث ثابت ہے اور اس میں کسی قسم کا دوہم نہیں البتہ وہ بعض مخصوص احوال پر محمول ہے:-

۱۔ حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے مسلک کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۷۸) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: یُعَذَّبُ الْمَيِّتُ۔ اور حضرت ابو ہریرہؓ کے مسلک کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۱۲۲) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم یُعَذَّبُ الْمَيِّتُ ۱۲ مرتبہ بخاری (ج ۱ ص ۱۷۸) ۱۲

۲۔ سورۃ فاطر آیت ۲۸: ۱۲

۳۔ نیز حضرت ابن عباسؓ نے عدم تعذیب کی تائید میں فرمایا "وَاللَّهُ هُوَ أَفْضَلُكَ وَأَبْكَى" دونوں لائل کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۷۸) ۱۲

۴۔ چنانچہ علامہ سائیکس نقل کرتے ہیں: "قَالَ الْقُرْطُبِيُّ: إِنَّكَارَ عَائِشَةَ ذَلِكَ وَحُكْمَهَا عَلَى الْمَرْءِ بِالْخُطْبَةِ وَالنِّسْيَانِ أَوْ عَلَى أَنَّهُ سَمِعَ بَعْضًا أَوْ لَمْ يَسْمَعْ بَعْضًا: بَعِيدٌ، لِأَنَّ الرَّدَّاءَ لِهَذَا الْمَعْنَى مِنَ الصَّحَابَةِ كَثِيرُونَ وَهُمْ جَانِزُونَ، فَلَا وَجْهَ لِلنَّفْعِ مَعَ إِمْكَانِ حَمْلِهِ عَلَى مُحَمَّدٍ صَحِيحٌ" دیکھئے بلوغ الامانی من سرائر الفتح الربانی (ج ۲ ص ۱۷۸) تحت شیخ حدیث رقم ۹۳) باب ما جاء في أنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ الْخ ۱۲ مرتب

۵۔ مثلاً محمد بن سیرینؒ فرماتے ہیں: "ذَكَرَ عِنْدَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ أَنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِكَاءِ أَهْلِهِ، فَقَالَ عُمَرَانُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "سَمِعْتُ نَسَاءً (ج ۱ ص ۱۷۸) النَّهْيُ عَنِ الْبَكَاءِ عَلَى الْمَيِّتِ"۔

حضرت سمرہؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں: "قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْمَيِّتُ يُعَذَّبُ بِكَاءِ أَهْلِهِ" (قال الهيثمي) رواه الطبرانی في الكبير وفيه عشرين إبراهيم الأنصاري، وفيه كلام، وهو وثقة - مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۷۸) باب ما جاء في البكاء۔

حضرت عمرؓ اور حضرت مغیرہؓ کی روایات بھی گزر چکی ہیں۔

کتب حدیث میں اس مضمون کی اور بھی روایات متعدد صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں۔ فلیراجع ۱۲ مرتب

ایک کہ تعذیب میت بیکار اہلہ جب ہے جبکہ اس نے اپنے گھر والوں اور اقرباء کو وصیت کی ہو کہ میرے مرنے کے بعد میرے اوپر خوب رو یا دھویا جائے اور نوحہ کیا جائے چنانچہ عرب میں اس کا رواج تھا کہ وہ مرنے سے پہلے بیکار اور نوحہ کی وصیت کر جاتے تھے اور اس نوحہ کو اپنے لئے قابلِ فخر سمجھتے تھے، مشہور شاعر طرفہ بن العبد کہتا ہے :-

فإن مت فانعيني بما أنا أهله وشقي على الجيب يا ابنه معبد^۱
دوسری کہ تعذیب میت والی روایت اُس صورت پر محمول ہے جبکہ میت ترکِ نوحہ کی وصیت نہ کرے۔

تعذیب میت والی روایت کا ایک مطلب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ نوحہ کرنے والیاں اپنے نوحہ میں مدح کے طور پر میت کے جن افعال کا ذکر کرتی ہیں بسا اوقات وہ افعال ایسے بُرے ہوتے ہیں کہ ان کا ترک ہونے کی وجہ سے میت کو عذاب دیا جا رہا ہوتا ہے۔
ایک مطلب یہ ہے کہ نوحہ کرنے والیاں جب کہتی ہیں : ”واجبلاہ ! واستداه !“ تو فرشتے اس کے سینے پر ہاتھ مار کر کہتے ہیں : ”أهكذا كنت ؟“۔

۱۔ السبع المعلقات (ص ۳۷) المعلقة الثانية - شعرا ترجمہ اس طرح ہے :
جب میں مر جاؤں تو اے معبد کی بیٹی (شاعر کی بھتیجی) تو میری موت کی خبر اس اہتمام سے لوگوں کو سنانا جس کا میں اہل ہوں، اور میرے اوپر (بطور سوگ) گریبان چاک کرنا ۱۲ مرتب
۲۔ چنانچہ اہل عرب کا طریقہ تھا کہ وہ اپنے نوحوں میں کہتے تھے : ”یا مرمل، وموئحم الولدان، ومعرب العمران، ومفرق الأخدان“ یعنی اے عورتوں کو بیوہ کرنے والے ! اے بچوں کو یتیم کرنے والے ! اے آبادیوں کو برباد و ویران کرنے والے ! اے دوستوں کو جدا کرنے والے !۔ کافی شیح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۷) کتاب الجنائز ۱۲ مرتب

۳۔ جیسا کہ اگلے باب میں حضرت ابو موسیٰ اشعری کی روایت آرہی ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ما من ميت يموت، فيقوم رباكبه، فيقول : واجبلاہ ! واستداه ! أو نحو ذلك إلا وكل به ملكات يلهزانہ (النہز : الدفع في الصدر بجميع الكف) ويقولان : أهكذا كنت ؟“۔

مسند احمد میں حضرت ابو موسیٰ اشعری کی ایک روایت اس طرح آئی ہے : ”أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : الميت يعذب ببكاء أهلي عليه إذا قالت الناحية : واعصداہ ! وناصرہ ! واکاسیہ ! اجبذ الميت و قيل له : أنت عصدها ؟ أنت ناصرها ؟ أنت كاسيها ؟“ دیکھئے الفتح الربانی (ج ۱ ص ۱۳۵ رقم ۹۳) باب ما جاء في أن الميت يعذب ببكاء أهله عليه۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی تعذیب میت والی روایت کی توجیہات کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۷) کتاب الجنائز اور بلوغ الامانی من اسرار الفتح الربانی (ج ۱ ص ۱۳۵ تا ۱۳۷) تحت شرح حدیث رقم ۱۲ مرتب معنی عنہ۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی تعذیبِ میت والی روایت میں مذکورہ تمام امکانات نکل سکتے ہیں اور "لَا تُؤْذِرُ وَارِثَةُ وَارِثَةٍ" پر عمل کرنے کے لئے ان توجیہات میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا بہر حال ضروری ہے۔ واللہ اعلم۔

«عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أربع في أمتي من أمر الجاهلية لن يدعهم الناس» مطلب یہ کہ یہ وہ امور ہیں جو بالکل کبھی متروک نہ ہوں گے کہ کوئی ان کا مرتکب نہ ہو بلکہ ہر زمانہ میں کوئی نہ کوئی ان کا اعتقاد رکھنے والا اور کرنے والا ضرور ہوگا۔
«المنياحة، والطعن في المحاسب، والعُدَى أجرب بعير فأجرب مائة بعير، من أجرب البعير الأول، والأنواء، مطرنا بنوء كذا وكذا» حضرت

۱۔ الحديث لم يخرج من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي. قال الشيخ محمد نواز عبد الباقي، سنن ترمذي (ج ۳ ص ۳۲، رقم ۱۱۱۱) ۲۱۲

۲۔ كما في الكوكب الدري (ج ۲ ص ۱۳) ۲۱۲

۳۔ احساب: حسب کی جمع ہے، یعنی نسب، یہاں طعن فی المحاسب مراد طعن فی النسب ہے چنانچہ مسند احمد میں حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک مرفوع روایت میں آیا ہے: «شعبتان من أمر الجاهلية لا يتركهما الناس أبداً: النياحة والطعن في النسب» الفتح الرباني (ج ۱، ص ۱۱۳، رقم ۷۹) باب ما لا يجوز من البكاء على الميت۔ مطلب یہ کہ غیر باپ کی طرف نسبت کی جائیگی ۱۲ مرتبہ کہ عدوی: اعداء کا اسم ہے اور اس سے مرض کا متعدی ہونا مراد ہے ۲۱۲

۴۔ أجرب البعير: اونٹ کا خارش زدہ ہونا ۱۲ م

۵۔ أنواء: نوء بفتح النون وسكون الواو۔ کی جمع ہے۔ ابو عبیدہؓ کہتے ہیں: أنواء اٹھائیس مخصوص ستارے ہیں جو معروف مطالع سے سال بھر میں باری باری طلوع ہوتے ہیں، ہر تیرہ راتیں گزرنے پر ان میں سے ایک ستارہ صبح صادق کے وقت مغرب میں غروب ہو جاتا ہے، ٹھیک اسی وقت مشرق میں اس کے مقابلہ میں دوسرا ستارہ طلوع ہوتا ہے، تیرہ راتوں بعد یہ ستارہ بھی غروب ہو جاتا ہے اور دوسرا ستارہ نکل آتا ہے۔ وإِنَّمَا سَتَى نَوَاءُ الْأَنْهَاءِ إِذَا سَقَطَ السَّاقُطُ نَاءُ الطَّالِعِ، وَ ذَلِكَ النَّهْضُ هُوَ النُّوْءُ، سال کے پورے ہونے پر یہ اٹھائیس کے اٹھائیس ستارے طلوع ہو کر غروب ہو جاتے ہیں۔

جاہلیت میں اہل عرب یہ سمجھتے تھے کہ جب بھی ان اٹھائیس ستاروں میں سے کوئی ایک ستارہ غروب ہو کر طلوع ہوگا اس وقت ضرور یا بارش ہوگی یا ہوا چلے گی، پھر جب بارش ہو جاتی تو کہتے تھے «مطرنا بنوء كذا» یعنی بارش ستارے کے طلوع ہونے کی وجہ سے ہوئی گویا اس کا طلوع ہونا ہی مؤثر ہے۔ دیکھئے بورغ الامانی من اسرار الفتح الربانی (ج ۶ ص ۲۵۲ و ۲۵۳) أبواب صلوٰۃ الاستسقاء، باب الاعتقاد أن المطر بيد الله الخ ۱۲ مرتب

گنگوہی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ عدویٰ کی تردید کا یہ مطلب نہیں کہ یہ مانا جائے کہ تعدیہ امراض سب کے درجہ میں بھی متحقق نہیں ہوتا بلکہ دراصل تعدیہ کے سلسلہ میں اہل عرب کا اعتقاد فاسد تھا، بعض لوگ اسے موثر بنفسہ سمجھتے تھے، بعض کا خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ ان چیزوں کو تاثیر دیکر خود معاذ اللہ معطل ہو گیا ہے، بعض سمجھتے تھے کہ ان چیزوں کو تاثیر تو اللہ تعالیٰ نے ہی دی ہے لیکن تاثیر اللہ تعالیٰ کی طرف سے نہیں ہوتی بلکہ ان ہی اشیا کی طرف سے ہوتی ہے اور بعض کا کہنا تھا کہ موثر تو اللہ تعالیٰ ہی ہیں لیکن عدویٰ سے مرض متخلف نہیں ہو سکتا۔ مذکورہ اعتقادات فاسدہ کی بنا پر عدویٰ کی تردید کی گئی ہے ورنہ سبب کے درجہ میں اسے ماننا منہج نہیں، چنانچہ جمہور کا یہی مسلک ہے واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی المشی امام الجنائزۃ

عن سالم عن ابيہ قال : رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأبا بکر وعمر یمشون أمام الجنائزۃ « جنازہ کے آگے پیچھے، دائیں بائیں ہر طرف چلنا بالاتفاق جائز ہے، البتہ افضلیت میں اختلاف ہے۔ »

ایک قول یہ ہے کہ کسی بھی جانب کی مشی کو دوسری جانب کی مشی پر کوئی فضیلت نہیں، سفیان ثوری کا یہی قول ہے، امام بخاری کا بھی اسی طرف میلان ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ پیدل چلنے والے کے لئے جنازے کے آگے چلنا اور سوار کے لئے جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے، امام مالک اور امام احمد کا یہی مسلک ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ مطلقاً جنازہ کے آگے چلنا افضل ہے، امام شافعی کا یہی مسلک ہے۔

چوتھا قول یہ ہے کہ مطلقاً جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے۔ امام ابو حنیفہ، ان کے اصحاب اور امام اوزاعی کا یہی مسلک ہے۔

۱۔ گویا حضرت گنگوہیؒ یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ تعدیہ امراض سبب کے درجہ میں پایا جاسکتا ہے اور سبب اور سبب کے درمیان تلازم نہیں بلکہ ان میں تخلف ہو جاتا ہے، البتہ بعض اہل ظاہر کا یہ مسلک ہے کہ تعدیہ امراض سبب کے درجہ میں بھی نہیں پایا جاتا، لیکن یہ درست نہیں۔ دیکھئے الکوکب (ج ۲ ص ۱۲) ۲۱۲

۲۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدرّی (ج ۲ ص ۱۲) ۲۱۲

۳۔ الحدیث أخرجه ابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۱۱) أبواب الجنائز، باب ماجاء فی المشی أمام الجنائز ۱۲ م

۴۔ اس اختلاف سے متعلق آگے آنے والی تفصیل کے لئے دیکھئے ادجز المسائل (ج ۲ ص ۲۱۲) المشی أمام الجنائز ۱۲ م

۵۔ وذهب إبراہیم النخعی وسفیان الثوری والأوزاعی وسوید بن غفلة ومسروق وأبو قلابہ وأبو حنیفہ وأبو یوسف ومحمد وإسحق وأهل الظاہر إلی أن المشی خلف الجنائزۃ أفضل، ویروی ذلك عن علی بن أبی طالب و عبد اللہ بن مسعود وأبی الدرداء وأبی أمامة، وعمرو بن العاص۔ حمدة القاری (ج ۸ ص ۵۵) باب الأمر باتباع الجنائز ۵ مرتب

حدیث باب امام شافعیؒ کی دلیل ہے، جبکہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ ماشیاً کی صورت پر بھی محمول ہو سکتی ہے اور بیانِ جواز پر بھی، جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو ان کی طرف سے ایک جواب تو یہی ہے کہ یہ بیانِ جواز پر محمول ہے، نیز اس روایت کے موصول یا مرسل ہونے میں اختلاف ہے اور محدثین کے نزدیک اصح یہ ہے کہ یہ مرسل ہے۔ اور مرسل شافعیہ کے نزدیک حجت نہیں۔

مالکیہ اور حنابلہ کا استدلال ماشی کے حق میں تو حدیث باب ہی سے ہے اور راکب کے بارے میں ان کا استدلال حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت سے ہے: «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الرَّكَبُ خَلْفَ الْجَنَازَةِ وَالْمَاشِي حَيْثُ يَشَاءُ مِنْهَا»۔

۱۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے اسے موصول بھی روایت کیا ہے اور مرسل بھی۔ وصل کے ساتھ ایک روایت «سفيان بن عيينة عن الزهري عن سالم عن أبيه قال: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم» کے طریق سے آئی ہے، وصل کے ساتھ دوسری روایت «محمد بن بكر حدثنا يونس بن يزيد عن ابن شهاب عن أنس، أن: النبي صلى الله عليه وسلم» کے طریق سے آئی ہے۔ جہاں تک پہلے طریق کا تعلق ہے اس میں بھی راجح یہی ہے کہ یہ مرسل ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن المبارکؓ فرماتے ہیں: «الحفاظ عن الزهري ثلاثة: مالك ومعه وابن عيينة، فاذا اجتمع اثنان منهم على قول أخذناه وتركنا قول الآخر» (کما فی نصب الراية ج ۲ ص ۲۹۴۔ فصل فی حمل الجنائز) اور زیر بحث روایت بھی زہریؒ سے مذکورہ تینوں حفاظ نے نقل کی ہے، ان میں سے ابن عیینہؒ نے اگرچہ اس روایت کو موصولاً ذکر کیا ہے لیکن امام مالکؒ اور عمرؒ نے زہریؒ سے اس روایت کو مرسل ہی نقل کیا ہے کما مترج بہ الترمذی فی الباب، نیز وہ فرماتے ہیں: «وأهل الحديث كلهم يرون أن الحديث المرسل في ذلك أصح»۔

جہاں تک وصل والے دو کے طریق کا تعلق ہے اس کے بارے میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: «سألت محمدًا عن هذا الحديث فقال: هذا حديث خطأ، أخطأ فيه محمد بن بكر، وإنما يروى هذا الحديث عن يونس عن الزهري أن النبي صلى الله عليه وسلم الخ» ۱۲ مرتب

۱۳۔ اللفظ للترمذی فی سننه (ج ۱ ص ۱۵۵) باب فی الصلاة علی الأطلاق۔ نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۵۵) کتاب الجنائز، مکان الراکب من الجنائز۔ اور۔ مکان الماشی من الجنائز۔ اور سنن ابن ماجہ (مثل) أبواب الجنائز، باب ملجاء فی شهود الجنائز۔

سنن ابی داؤد میں یہ روایت اس طرح آئی ہے «الراكب يسير خلف الجنائز والماشي يمشي خلفها و

أمامها وعن يمينها وعن يسارها قريب منها» (ج ۲ ص ۲۵۵) باب المشی أمام الجنائز ۱۲ مرتب

اس کے جواب میں حضرت تھانوی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ افضل تو راکب و ماشی دونوں ہی کے لئے پیچھے چلنا ہے لیکن اس روایت سے راکب کے حق میں مزید تاکید مقصود ہے اس لئے کہ وہ راکب کی وجہ سے جو ایک طرح کے سوء ادب میں مبتلا ہوتا ہے پیچھے چلنے کے ادب کی وجہ سے اس کی ایک درجہ میں تلافی ہو جائے گی، یہی وجہ ہے کہ حنفیہ میں سے اسبیحانی کا کہنا یہ ہے کہ راکب کا جنازہ سے آگے بڑھ جانا مکروہ ہے جبکہ ماشی کے حق میں یہ مکروہ نہیں۔
دلائل اخاف حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :-

① حنفیہ کا ایک استدلال ان تمام روایات سے ہے جن میں "اتباع الجنائز" کا حکم دیا گیا ہے۔ مثلاً بخاری شریف میں حضرت برامین عازب کی روایت "أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم بسبع ونهانا عن سبع أمرنا باتباع الجنائز الخ"۔

② اگلے باب میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت آرہی ہے "سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المشي خلف الجنائز، قال: ما دون الخبيب الخ"۔

اس روایت پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس میں ابوجہد مجہول ہیں۔ لیکن حضرت گنگوہی قدس سرہ فرماتے

سہ جنازہ کے ساتھ راکب کا سوء ادب ہونا ترمذی ہی میں حضرت ثوبان کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں :
 "خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة، فرأى ناساً ركبائاً، فقال: ألا تستحيون؟ إن ملائكة الله على أقدامهم وأنت على ظهور الدواب" (ج ۱ ص ۱۵۲) باب ما جاء في كراهية الركوب خلف الجنائز ۱۲ مرتب
 ۱۵ دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۹۱) فصل السلطان أحق بصلافة الخ ۱۳

سہ حضرت تھانوی قدس سرہ کے مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے اطلاق السنن (ج ۸ ص ۲۳۳) باب المشي خلف الجنائز والإسراء بها۔

علامہ سندھی فرماتے ہیں : "فالظاهر من الحديث أن الأصل في التبع للجنائز أن يكون خلفها لكن الماشي لحاجة الجمل يتوجه إلى حجات أخرى أيضاً بخلاف الراكب، فبقوله على الأصل، وجوز للماشي الجہات كلها والله أعلم"۔
 اطلاق السنن (ج ۸ ص ۲۳۳ و ۲۳۴) ۱۲ مرتب

سہ اس قسم کی روایات کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد ج ۳ ص ۲۹۶ (۳۱۶) باب اتباع الجنائز والمشي معها والصلاة عليها۔
 اس باب میں حضرت عثمان بن عفان، حضرت ابن عباس، حضرت ابوسعید، حضرت ابوہریرہ، حضرت ابن عمر اور حضرت انس سے اس مضمون کی روایات مروی ہیں ۱۲ مرتب

سہ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۱۱) باب الأمر باتباع الجنائز ۱۳

سہ چنانچہ حافظ لکھتے ہیں : "قيل اسمه عائذ بن نضلة، لم يرو عنه غير يحيى الجابر، من الثانية۔ أخرجه لأبو داود والترمذي وابن ماجه" تقریباً (ج ۲ ص ۱۶۱ رقم ۱۱۳)

ہیں کہ ابوماجد رواۃ کے طبقہ ثانیہ یعنی کبار تابعین سے تعلق رکھتے ہیں اور ان سے روایت نقل کرنے والے یحییٰ امام بنی تیم اشہر ہیں جو امام ترمذی کی تصریح کے مطابق ثقہ ہیں، وقلۃ الروایۃ عنہ لا یعتد فیہ۔ لہذا ان کی روایت کو رد نہیں کیا جاسکتا، نیز دوسری روایات سے بھی اس روایت کی تائید ہوتی ہے۔

③ طحاوی میں عمرو بن حریش کی روایت ہے، فرماتے ہیں: "قُلْتُ لَعَلَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ : مَا تَقُولُ فِي الْمَشِيِّ أَمَّا الْجَنَازَةُ ؟ فَقَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ : الْمَشِيُّ خَلْفُهَا أَفْضَلُ مِنَ الْمَشِيِّ أَمَّا مَا كَفَضَلُ الْمَكْتُوبَةِ عَلَى التَّلَوِّعِ ، قَالَ : قُلْتُ : إِنْ رَأَيْتُ أَبَا بَكْرٍ وَعَمْرُومَ يَمْشِيَانِ أَمَامَهَا ، فَقَالَ : إِنَّمَا يَكْرَهُانِ أَنْ يَهْرَجَا النَّاسَ ۔"

طحاوی ہی میں ابوی کی روایت ہے، فرماتے ہیں: "كُنْتُ أَمْشِي فِي جَنَازَةٍ فِيهَا أَبُو بَكْرٍ وَعَمْرُو عَلِيٍّ ، فَكَانَ أَبُو بَكْرٍ وَعَمْرُو عَمْرُومَ يَمْشِيَانِ أَمَامَهَا ، وَعَلِيٌّ يَمْشِي خَلْفَهَا ، يَدِي فِي يَدِهِ ، فَقَالَ عَلِيٌّ : أَمَا إِنْ فَضَّلَ الرَّجُلُ يَمْشِي خَلْفَ الْجَنَازَةِ عَلَى الَّذِي يَمْشِي أَمَامَهَا كَفَضَلُ صَلَاةِ الْجَمَاعَةِ عَلَى صَلَاةِ الْفَذِّ ، وَإِنْهُمَا لَيَعْلَمَانِ مِنْ ذَلِكَ مِثْلَ الَّذِي أَعْلَمُ ، وَلَكِنَّهُمَا سَخِلَانِ يَسْهَلَانِ عَلَى النَّاسِ ۔"

④ نافع بیان کرتے ہیں: "خَرَجَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ وَأَنَا مَعَهُ عَلَى جَنَازَةٍ ، فَرَأَى مَعَهَا نَسْلًا ، فَوَقَفَ ، ثُمَّ قَالَ : رَدِّهَنَّ فَإِنَّهُنَّ فِتْنَةٌ لِحُجَّتِ وَالْمَيْتِ ، ثُمَّ مَضَى يَمْشِي خَلْفَهَا ، فَقُلْتُ : يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ ، كَيْفَ الْمَشْيُ فِي الْجَنَازَةِ : أَمَامَهَا أَمْ خَلْفَهَا ؟ فَقَالَ : أَمَا تَرَانِي أَمْشِي خَلْفَهَا ۔"

۱۔ انکوکب الددی (ج ۲ ص ۱۸) لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضرت گنگوہی قدس سرہ کے جواب سے ابوماجد کی جہالت تو دور نہیں ہوتی اس لئے کہ جہالت کے دور ہونے کے لئے دو معروف راویوں کا اس سے روایت کرنا ضروری ہے جو یہاں موجود نہیں۔ کما فی التقریب للنووی مع تدریب الراوی (ج ۱ ص ۲) النوع الثالث والعشرون۔

غالب حضرت گنگوہی قدس سرہ کا جواب اس ضابطہ کی بنیاد پر ہے کہ قرونِ ثلاثہ میں راوی کی جہالت مضر نہیں، کما فی "قواعد فی علوم الحدیث" مقدمہ "إعلاء السنن" (ص ۲۱ طبعہ بیروت) و (ص ۱۲۷، طبعہ: إدارة القرآن کراتشی) یا اس قول کی بنا پر ہے کہ راوی مجہول سے جب ایک ثقہ روایت کرے تو اس کی جہالت مرتفع ہو جاتی ہے۔ کما فی تدریب الراوی (ج ۱ ص ۳) واللہ اعلم ۱۲ مرتبہ

۲۔ مؤخر الذکر تینوں روایات کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۲۳) باب المشی مع الجنائزہ این ینبغی أن یکون منها ۱۲ م

⑤ مصنف عبد الرزاق میں طاؤس سے مرسل مروی ہے : «ما مشی رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة حتى مات إلا خلف الجنازة» حضرت ابن عمرؓ کی روایت باب مشی امام الجنازة کی موافقت پر اتنی دال نہیں جتنی طاؤس کی یہ روایت مشی خلف الجنازة کی موافقت پر دال ہے۔ واللہ اعلم۔

باب ما جاء في كراهية الركوب خلف الجنازة

عن ثوبان قال : خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة فرأى ناساً ركباناً، فقال : ألا تستحيون، إن ملائكة الله على أقدامهم وأنتم على ظهور الدواب ! اس روایت جنازة کے ساتھ رکوب کی کراہت معلوم ہوتی ہے لیکن سنن ابی داؤد میں حضرت مغیرہؓ کی روایت بظاہر اس کے معارض ہے، اس لئے کہ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں : «الراكب يسير خلف الجنازة» جس سے جنازہ کے ساتھ رکوب کی اجازت معلوم ہوئی۔

اس تعارض کو اس طریقہ سے رفع کیا جاسکتا ہے کہ یوں کہا جائے کہ حضرت مغیرہؓ کی روایت جواز رکوب پر دال ہے اور جواز کے لئے عدم کراہت ضروری نہیں بلکہ جواز مع الکرہت بھی ہو سکتا ہے چنانچہ حدیث باب اسی کراہت پر دال ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رکوب پر نکیران ملائکہ کی وجہ سے تھی جو جنازہ کے ساتھ چل رہے تھے اور ملائکہ کا ساتھ چلنا ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وجود میں یوں کی وجہ سے جو جس کا مطلب یہ ہوا کہ ہر جنازہ کے ساتھ ملائکہ کا ہونا ضروری نہیں، اس توجیہ کی بنیاد پر عام حالات میں جنازہ کے ساتھ رکوب بلا کراہت جائز ہوگا۔

۱۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۴۵۵، رقم ۶۲۳۷) باب المشی أمام الجنازة ۱۲ م
۲۔ قائلین مشی أمام الجنازة ایک نقلی دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ جنازہ کے ساتھ جانے والے لوگ میت کے شفعاء ہیں والشفیع یكون قد اتم المشفع له، جبکہ قائلین مشی خلف الجنازة یہ کہتے ہیں کہ وہ میت کو رخصت کرنے والے ہیں والمودع یكون وراء المودع۔ کذا فی الاوجز (ج ۲ ص ۲۷۷) المشی أمام الجنازة ۱۲ مرتب۔

۳۔ شرح باب از مرتب غفر اللہ عنہ ۱۲ م

۴۔ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۱۷۱) باب ما جاء في شهوة الجنائز ۱۲ م

۵۔ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۵۳) باب المشی أمام الجنازة ۱۲ م

۶۔ یہاں تک کہ شرح کے لئے دیکھئے بذل المجهود فی محل ابی داؤد (ج ۱۴ ص ۱۷۲) باب الركوب في الجنازة ۱۲ م

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ رکوب بلا عذر میں کراہت ہو اور عذر مثلاً مرض، عرج اور شل وغیرہ کی صورت میں کراہت نہ ہو۔

علامہ ظفر احمد عثمانی نے عدم رکوب کی روایت کو استحباب پر محمول کیا ہے، لآذنه من حسن الأدب مع الملائكة عليهم السلام۔

واضح رہے کہ رکوب کی کراہت وعدم کراہت سے بحث جنازہ کے ساتھ جاتے ہوئے ہے، واپس لوٹتے ہوئے کراہت نہیں جیسا کہ اگلے باب میں حضرت جابر بن سمرہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اتَّبَعَ جَنَازَةَ أَبِي الدَّحْدَاحِ مَاشِياً وَرَجَعَ عَلَى فَرَسٍ" نیز سنن ابی داؤد میں حضرت ثوبان سے مروی ہے: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَقْبَدَ ابْنَةَ وَهْبٍ مَعَ الْجَنَازَةِ، فَأَبَى أَنْ يَرْكَبَ، فَلَمَّا انْصَرَفَ أَقْبَدَ ابْنَةَ فَرْكَبَ، قِيلَ لَهُ، فَقَالَ: إِنَّ الْمَلَائِكَةَ كَانَتْ تَمْشِي فَلَمَّا كُنَ لَأَرْكَبَ وَهُمْ يَمْشُونَ، فَلَمَّا ذَهَبُوا رَكِبْتُ"۔

میت کو مال و اسباب کی طرح پیٹھ پر لا دنا یا کسی جانور یا گاڑی وغیرہ پر رکھ کر لے جانا مکروہ ہے البتہ اگر عذر ہو تو بلا کراہت جائز ہے، مثلاً اگر قبرستان بہت دور ہو، پھر ضرورت کے موقع پر میت کو کسی بس یا گاڑی وغیرہ پر لیجائے جانے کی صورت میں ساتھ جانے والوں کا بس یا دوسری سواریوں پر سوار ہونا بھی بظاہر مکروہ نہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ماجاء في التكبير على الجنازة

عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى على الغاشي "تجاشى حبشه" کے

۱۔ كما في التلخيص (ج ۲ ص ۱۲) ۲۱۲

۲۔ (املا السنن (ج ۸ ص ۲۳۴) باب استحباب أن لا يركب مع الجنازة ۲۱۳

۳۔ (ج ۲ ص ۴۵۳ و ۴۵۴) باب الركوب في الجنازة ۲۱۴

۴۔ اس روایت کے الفاظ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ رکوب کی کراہت اور عدم رکوب کے استحباب کی علت شہود ملائکہ اور ان کی مشی ہے، معلوم ہوا کہ جب یہ علت نہ پائی جلتے تو رکوب میں کوئی حرج نہیں نہ ذیابانہ (ایاتہ - ۲۱۲)

۵۔ دیکھئے الدر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص ۵۹) مطلب في حمل الميت ۲۱۴

۶۔ بہشتی زیور حصہ یازدہم (ص ۹۴) دفن کے مسائل ۲۱۴

۷۔ الحديث أخرجه الشيخان: البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۱۷) كتاب الجنائز، باب الصفر على الجنازة، ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۱۲) كتاب الجنائز ۲۱۴

بادشاہوں کا لقب ہے، یہاں نجاشی سے ”اصحٰہ“ مراد ہیں جو عہد نبوی میں حبشہ کے بادشاہ تھے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لائے۔

غائبانہ نماز جنازہ | اس حدیث سے شافعیہ اور حنابلہ نے غائبانہ نماز جنازہ کے جواز پر استدلال کیا ہے، ملائمہ خطابیؒ نے غائبانہ نماز جنازہ کے جواز کی یہ شرط بیان کی ہے کہ جس جگہ میت کا انتقال ہوا وہاں کوئی اس پر جنازہ پڑھنے والا موجود نہ ہو، شافعیہ میں سے روایاتی نے بھی اس قول کو پسند کیا ہے۔ امام ابن حبانؒ فرماتے ہیں کہ غائبانہ نماز جنازہ کے جواز کی شرط یہ ہے کہ مصلیٰ کی نسبت سے میت جانب قبلہ میں ہو، لہذا اگر میت کا علاقہ مصلیٰ کی نسبت سے قبلہ کی جانب مخالف میں ہو تو غائبانہ نماز جائز نہ ہوگی۔
حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک غائبانہ نماز جنازہ مشروع نہیں، جہاں تک نجاشیؒ کے واقعہ کا تعلق ہے سو یہ ان کی خصوصیت ہے، نیز چونکہ وہ مسلمان بادشاہ تھے اور مسلمانوں کی انہوں نے بطور خاص مدد کی تھی اور ان پر کسی نے نماز نہیں پڑھی تھی اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر مدینہ میں نماز پڑھی، جبکہ نجاشیؒ کی وفات اپنے ملک میں ہوئی تھی، اس کے علاوہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور نجاشیؒ کے درمیان جتنے حجابات تھے وہ سب دور کر دیئے گئے تھے یہاں تک کہ نجاشی کا جنازہ آپ کو سامنے نظر آنے لگا تھا چنانچہ واحدیؒ نے اپنی ”اسباب النزول“ میں حضرت ابن عباسؓ سے بغیر سند کے نقل کیا ہے ”كُثِفَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ سِرِّ النَّجَاشِيِّ حَتَّى رَأَاهُ وَصَلَّى عَلَيْهِ“ اور ابن حبانؒ نے ”أَوْزَاعِي عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ أَبِي قَلَابَةَ عَنْ أَبِي الْمُهَلَّبِ، كَ طَرِيقٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَصِينٍ كَ رَوَاتٍ نقل کی ہے جس میں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں فرماتے ہیں ”فَقَامُوا خَلْفَهُ وَهُمْ لَا يَظُنُّونَ إِلَّا أَنَّ جَنَازَتَهُ بَيْنَ يَدَيْهِ“ اور ابو عوانہؒ کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں ”فَصَلَّيْنَا خَلْفَهُ وَخَنَ لَا نَرَى إِلَّا أَنَّ الْجَنَازَةَ قَدَامَنَا“۔

البتہ اس پر مجمع بن جاریہؒ کی روایت سے اشکال ہو سکتا ہے جو ”صلوة على النجاشي“ کا واقعہ نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”فَصَفَفْنَا خَلْفَهُ صَفِّينَ وَمَا نَرَى شَيْئًا“ أخرجه الطبرانیؒ۔

۱۔ أسد الغابة في معرفة العصابة (ج ۱ ص ۹۱) ۲۸

۲۔ وعن بعض أهل العلم: (ما يجوز ذلك في اليوم الذي يموت فيها الميت أو ما قرب منه، لا ما إذا طالت المدة، حكاه ابن عبد البر۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۸۵) باب الصفوف على الجنازة ۲۸

۳۔ كذا في فتح الباری (ج ۳ ص ۱۸۵) باب الصفوف على الجنازة۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۸۲، باب الصلاة على الغائب) میں یہ روایت اس طرح آئی ہے ”وعن ابن خزيمة قال: لما بلغ النبي ﷺ وفاة النجاشي قال: (إن أحاكم قد توفي فخرجنا فصففنا خلفه، فصلينا وما نرى شيئاً، رواه الطبرانی في الكبير وفيه حماد بن أعين، وثقه أبو حاتم وضمه ابن معين وبقية رجاله ثقات۔ سنن أبي حمزة (ص ۱۸) باب ملجاء في الصلاة على النجاشي) میں یہ روایت مجمع بن جاریہؒ سے ”وما نرى شيئاً کی زیادتی کے بغیر آئی ہے ۲ مرتب

لیکن اس اشکال کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ ممکن ہے کہ نجاشیؓ کے جنازے سے یہ حجابات بعض حضرات کے حق میں تو اٹھائے گئے ہوں اور بعض کے حق میں نہ اٹھائے گئے ہوں۔ واللہ اعلم

غائبانہ نماز جنازہ پر ایک استدلال حضرت معاویہ بن معاویہ مزینیؓ کے واقعہ سے بھی کیا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تبوک میں ان کی نماز جنازہ پڑھی تھی حالانکہ ان کی وفات مدینہ منورہ میں ہوئی تھی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ روایت ثابت ہو جائے تو یہ بھی ان کی خصوصیت پر محمول ہو سکتی ہے۔ اس کے علاوہ اس واقعہ میں بھی ذکر ہے کہ حضرت معاویہ بن معاویہؓ کے جنازے سے حجابات دور کر دیئے گئے تھے، چنانچہ حافظؒ "الإصابة" میں طبرانی، ابن منذر اور بیہقی وغیرہ کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں:

«عن أنس بن مالك قال: نزل جبرئيل على النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا محمد! مات معاوية بن معاوية المزي، أتحب أن تصلي عليه؟ قال: نعم، فضرب بجناحيه، فلم يبق أكمة ولا شجرة إلا تضععت، فرفع سريره حتى نظرت إليه، فصلّى عليه وخلفه صفان من الملائكة، كل صف سبعون ألف ملك....» اس روایت میں ایک راوی محبوب بن ہلال ہیں جن کے بارے میں ابوحاتم کہتے ہیں: "ليس بالمشهور" البتہ ابن حبان نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے۔

اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: «فوضع جبرئيل جناحه الأيمن على الجبال فتواضعت

لہ گو یا ان کا نہ دیکھنا ان نمازیوں کے درجہ میں ہے جو جنازے میں موجودگی میں امام کے پیچھے نماز پڑھ رہے ہوں لیکن انہیں جنازہ نظر نہ آ رہا ہو۔ کما یفہم ذلك من العدة (ج ۸ ص ۱۱۱) باب الصفوف علی الجنازة وفتح بہ الحافظ فی الفتح (ج ۳ ص ۱۸۹) ۱۲ مرتب

لہ اس باب کی یہاں تک کی بیشتر تشریح فتح الباری (ج ۳ ص ۱۸۸ و ۱۸۹، باب الصفوف علی الجنازة) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

لہ اسد الغابۃ (ج ۲ ص ۳۸۹) ۱۲ م

لہ ان کی وجہ خصوصیت خود روایت میں آئی ہے "فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لجبرئيل صلى الله عليه وسلم: يبلغ معاوية هذا؟ قال: بكثرة قراءة قل هو الله أحد، كان يقرأها قائماً وقاعداً وراكباً، فبهذا يبلغ ما يبلغ" رواه الطبرانی في الكبير۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۳۸) باب الصلاة على الغائب۔ اور نجاشی کی خصوصیت کی وجہ یہ بھی تین میں گزر چکی ہے ۱۲ مرتب

حتی ننظرنا إلى المدينة « اور ایک روایت میں ہے « قال جبریل : فهل لك أن تصلي علي فأقبض لك الأرض ، قال : نعم ، فصلي عليه « اس سے واضح ہو گیا کہ یہ «صلاة» غائبانہ نہ تھی بلکہ معجزہً رفع حجاب کے بعد حاضرانہ نماز تھی۔

بہر حال پورے ذخیرہ حدیث میں «صلاة على الغائب» کے یہ صرف دو واقعے ہیں ان کی توجیہ بھی ہو سکتی ہے اور دونوں کو خصوصیت پر بھی محمول کیا جاسکتا ہے ورنہ اگر اس کی عام اجازت ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان بیسیوں صحابہ کرام پر نماز پڑھنا نہ چھوڑتے جن کی وفات آپ کی حیات میں مدینہ طیبہ سے باہر ہوئی، اسی طرح آپ کے بعد صحابہ کرام کا بھی کوئی معمولی «صلاة على الغائب» کا نہیں ملتا، یہ بھی مسلک احناف کی ایک منسبوط دلیل ہے۔

نیز علامہ عبدالحق محدث دہلویؒ «لمعات التفتیح» میں فرماتے ہیں : « وفي صلاة صلى الله عليه وسلم على غير النجاشي كما رواية المزني الذي مات بالمدينة والنجاشي صلى الله عليه وسلم بتبوك ، وعلى زيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب استشهدا بموتة : كلام من حيث إسناد الأحاديث التي رويت فيها »۔

۱۔ ذکر الروایات کلتھا المافظ فی الإصابة ، کافی إعلاء السنن (ج ۱ ص ۲۳۴ و ۲۳۵) باب أن صلاته صلى الله عليه وسلم على الجنائز الغائبة عنه كانت لحضورها عنده على طريق المعجزة ۱۲ م
۲۔ (ج ۲ ص ۳۲۸) کتاب الجنائز، باب المشي بالجنائز والصلاة عليها ، الفصل الأول ۱۲ م
۳۔ چنانچہ حضرت معاویہ بن معاویہ کا قصہ حضرت انسؓ کی روایت سے بھی آیا ہے ، علامہ بیہقیؒ اس کے بارے میں فرماتے ہیں : « رواه أبو يعلى الطبراني في الكبير ، وفي إسناد أبي يعلى محمد بن إبراهيم بن العلاء ، وهو ضعيف حجةً ، وفي إسناد الطبراني محبوب بن هلال ، قال الذهبي : لا يعرف ، وحديثه منكرو »۔

حضرت معاویہ بن معاویہؓ ہی کا قصہ حضرت ابوامامہؓ کی روایت سے بھی آیا ہے ، اس کے بارے میں علامہ بیہقیؒ فرماتے ہیں « رواه الطبراني في الكبير والأوسط وفيه نوح بن عمر ، قال ابن حبان : يقال إنه سرق هذا الحديث ، قلت : ليس هذا بضعف في الحديث ، وفيه بقیة ، وهو مدلس وليس فيه علة غير هذا »۔

یہی قصہ حضرت معاویہؓ کی روایت سے بھی آیا ہے ، اس کے بارے میں علامہ بیہقیؒ فرماتے ہیں : « رواه الطبراني في الكبير وفيه صدقة بن أبي سهل ولم أعرفه ، وبقية رجاله ثقات »۔

مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۳۸ و ۳۹) باب الصلاة على الغائب ۔ صلوة علی زید بن حارثہ وجعفر بن ابی طالب سے

متعلق کوئی ضعیف روایت بھی احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۱۲ مرتب

تکبیرات نماز جنازہ | «فکثر أربعاً» اس حدیث کی بناء پر ائمہ اربعہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ نماز جنازہ چار تکبیرات پر مشتمل ہے البتہ عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ کا یہ مسلک ہے کہ نماز جنازہ میں پانچ تکبیرات ہیں، امام ابو یوسفؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔

دراصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز جنازہ میں چار سے لیکر نو تک تکبیریں ثابت ہیں لیکن جمہور نے چار کو ترجیح دی ہے اس مسلک کی وجوہ ترجیح درج ذیل ہیں :-

① نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپؐ حضرت علیؓ کی والدہ فاطمہ بنت اسدؓ کی نماز جنازہ میں چار تکبیرات کہیں، اس اجتماع میں حضرات شجین اور حضرت علیؓ کے علاوہ حضرت عباسؓ، حضرت ابوالیوب انصاریؓ، حضرت اسامہ بن زیدؓ جیسے جلیل القدر حضرات صحابہ بھی موجود تھے۔

② حافظ ابن عبد البرؒ نے «الاستذکار» میں ابو بکر بن سلیمان بن ابی حاتم عن ابیہ کے طریق سے روایت نقل کی ہے: «قال بکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یکبر علی الجنائز أربعاً وخمساً وسبعاً وثمانیاً حتی جاء موت النبی صلی اللہ علیہ وسلم» اور وہ الحافظ فی التخصیصؒ وسکت علیہ۔
 ③ بیہقی میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت آئی ہے: «کانوا یکبرون علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سبعاً وخمساً وستاً أو قال أربعاً، فجمع عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فأخبر کل رجل بما رأی فجمعهم عمر رضی اللہ عنہ علی أربع تکبیرات كأطول الصلاة» یہ روایت سنداً حسن ہے۔

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۱۱۶، باب الصفوف علی الجنائز)۔ اس مقام پر عمدۃ القاری میں بیسی مولیٰ حذیفہ حضرت معاذ بن جبلؓ کے اصحاب، ظاہریہ اور شیعہ حضرات کا بھی یہ مسلک نقل کیا گیا ہے کہ وہ بھی پانچ تکبیرات کے قائل تھے بلکہ ملازمہ میں نے حازمی کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ: «ومن رأى التکبیر علی الجنائز خمساً: ابن مسعود، وزید بن أرقم، وحذیفہ بن الیمان ۱۲ مرتب»

۲۔ ان روایات کے لئے دیکھئے التلخیص الحبر (ج ۲ ص ۱۱۹ تا ۱۲۲) کتاب الجنائز، تحت: رقم ۶۹۵ تا ۶۹۷۔ البتہ نو تکبیروں والی روایت کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۳۵) کتاب الجنائز، من کان یکبر علی الجنائز سبعاً وستاً ۱۲ مرتب
 ۳۔ مجمع الزوائد (ج ۹ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) باب مناقب فاطمہ بنت اسد ۲۱۲

۴۔ (ج ۲ ص ۱۲۱ و ۱۲۲) کتاب الجنائز تحت رقم ۶۹۷ - ۲۱۲

۵۔ (ج ۴ ص ۳۷) کتاب الجنائز، باب ما یتبدل بہ علی أن اکثر الصلوات اجتمعوا علی أربع ورأى بعضهم الزیادة منسوخة ۴۱۲

طحاویؒ میں ابراہیم نخعیؒ سے مروی ہے فرماتے ہیں : « قبض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والناس مختلفون فی التکبیر علی الجنائز لا تشاء أن تسمع رجلاً يقول : سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یکبر سبعاً ، وآخر يقول : سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یکبر خمساً ، وآخر يقول : سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یکبر أربعاً إلا سمعته ، فاختلفوا فی ذلك ، فكانوا علی ذلك حتی قبض أبوبکر ، فلما ولی عمرؓ ورأى إختلاف الناس فی ذلك شق ذلك علیہ جداً ، فأرسل إلى رجال من أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ، فقال : إنکم معاشر أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم متی تختلفون علی الناس یختلفون من بعدکم ، ومتی تجتمعون علی أمر یجتمع الناس علیہ ، فانظروا أمراً تجتمعون علیہ ، فكانما یقظهم ، فقالوا : نعم ، ما رأیت یا أمیر المؤمنین ؟ فأشرعلینا ، فقال عمرؓ : بل أشيروا أنتم علی ، فإنما أنا بشر مثلكم ، فتراجعوا الأمر بینهم ، فأجمعوا أمرهم علی أن یجعلوا التکبیر علی الجنائز مثل التکبیر فی الأضالی والفطر أربع تکبیرات ، فأجمع أمرهم علی ذلك . »

البتہ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت علیؑ سے یہ ثابت ہے کہ انہوں نے حضرت سہیل بن حنیفؓ کے جنازے میں پانچ یا چھ تکبیریں کہیں۔

لیکن طحاویؒ میں اس کی یہ حقیقت بتائی گئی ہے کہ حضرت علیؑ نے نماز کے بعد فرمایا : « إنہ من أهل بدر » چنانچہ عبداللہ بن معقل اسی واقعہ میں نقل کرتے ہیں « شتم صلیت مع علیؑ علی جنازہ ، حدث ذلك کان یكبر علیہا أربعاً » معلوم ہوا کہ حضرت علیؑ کا اصل عمل چار ہی تکبیروں کا تھا لیکن چونکہ سہیل بن حنیفؓ بدری صحابی تھے اس لئے انہوں نے ان پر زیادہ تکبیریں کہیں۔ واللہ اعلم۔

۱۔ (ج ۱ ص ۱۲۱) باب التکبیر علی الجنائز کم ہو ؟ ۱۲

۲۔ التلخیص الحبر (۲۵ ص ۱۲) تحت رقم ۴۶۶ ، کتاب الجنائز ۱۲

۳۔ (ج ۱ ص ۱۲۱) باب التکبیر علی الجنائز کم ہو ؟ ۱۲

۴۔ چنانچہ طحاویؒ ہی میں عبدخیر سے منقول ہے « کان علیؑ یكبر علی أهل بدر سناً وعلی أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم خمساً وعلی سائر الناس أربعاً » (ج ۱ ص ۱۲۱)۔

طبقات ابن سعد میں بھی عمیر بن سعید سے منقول ہے ، فرماتے ہیں : « صلی علیؑ علی سہیل بن حنیفؓ ، فکبر علیہ خمساً ، فقالوا ما هذا التکبیر ؟ فقال : هذا سہیل بن حنیف من أهل بدر ، ولأهل بدر وفصل علی غیرہم ، فأرود أن أعلمکم فضلہم » (ج ۳ ص ۳۴) ترجمہ سہیل بن حنیف ۱۲

باب ماجاء فی القراءة علی الجنائز بفاتحة الكتاب

عن ابن عباس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرأ علی الجنائز بفاتحة الكتاب شافعیہ، خابله اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ ہے کہ نماز جنازہ میں قرأت فاتحہ واجب ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ قرأت فاتحہ نماز جنازہ میں واجب نہیں ہے پھر عالمگیریؒ میں یہ تفصیل لکھی ہے کہ اگر نماز جنازہ میں سورۃ فاتحہ بنیت دعا پڑھ لی جائے تو کوئی حرج نہیں البتہ قرأت کی نیت سے جائز نہیں اس لئے کہ وہ قرأت کا محل نہیں۔

شافعیہ کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب ہے لیکن یہ ابراہیم بن عثمان کی وجہ سے ضعیف ہے۔ البتہ اسی باب میں اگلی روایت صحیح ہے «عن طلحة بن عوف أن ابن عباس صلی علی جنازة، فقرأ بفاتحة الكتاب، فقلت له، فقال: إنه من السنة أو من تمام السنة» نیز سنن نسائی میں حضرت ابوامامہؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں: «السنة فی الصلاة علی الجنائز أن یقرأ فی التکبیرة الأولى بأتم القرآن مخافتة الخ»۔

حنفیہ کی دلیل میں عموماً ابوداؤد کی ایک حدیث پیش کی جاتی ہے: «عن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم یقول: إذا صلیت علی میت فأخلصوا له الدعاء» لیکن اس سے استدلال درست نہیں کیونکہ اس کا مطلب اخلاص کے ساتھ دعا کرنا

لہ المغنی (ج ۲ ص ۵۸) مسألة: قال والصلاة علیه یکتب ویقرأ الحمد ۱۲ م

لہ (ج ۱ ص ۱۶۷) باب الجنائز، الفصل الخامس فی الصلاة علی المیت ۱۲ م

لہ ابراہیم بن عثمان العبسی بالموحدة، أبوشیبة الکوفی، قاضی واسط، مشہور بکنیتہ، متروک الحدیث، من السابعة، مات سنة تسع وستین/رت ق۔ تقریباً التہذیب (ج ۱ ص ۳۹، رقم ۲۴۱) ۱۲ م لکہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۸۷) کتاب الجنائز، باب قراءة فاتحة الكتاب علی الجنائز۔

والنسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۱۸۸) کتاب الجنائز، باب الدعاء ۱۲ م

لہ (ج ۱ ص ۲۸۸) کتاب الجنائز، باب الدعاء ۱۲ م

لہ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۲۵۷) کتاب الجنائز، باب الدعاء للمیت، انہی الفاظ کے ساتھ یہ روایت سنن ابی ماجہ میں بھی آئی ہے (مشکل) کتاب الجنائز، باب ماجاء فی الدعاء فی الصلاة علی الجنائز ۱۲ مرتب

ہے نہ یہ کہ فاتحہ نہ پڑھی جائے۔ کما یظهر ذلك من بعض الروایات۔

لہذا حنفیہ کا صحیح استدلال موطا امام مالک میں نافع کی روایت سے ہے » أن عبد الله بن عمر كان لا يقرأ في الصلاة على الجنازة « اسی طرح حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ بھی نماز جنازہ میں قرأت فاتحہ کے قائل نہ تھے، ابن وہبؒ نے فضالہ بن عبید، جابرؓ، واثلہ بن الاسقعؓ اور فقہائے مدینہ کا عمل بھی یہ بیان کیا ہے کہ وہ جنازہ میں فاتحہ نہیں پڑھتے تھے اور امام مالکؒ کہتے ہیں کہ جنازہ میں فاتحہ پڑھنے کا ہمارے شہر میں معمول نہیں ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ میں لکھا ہے کہ صحابہؓ سے اس بارے میں مختلف عمل منقول ہیں بعض صحابہ کرام فاتحہ پڑھتے تھے اور بعض نہیں اور یہ جواز کی علامت ہے نہ کہ وجوب کی، یہی قول ہمارا بھی ہے۔ نماز جنازہ میں تکبیر اولیٰ کے بعد ثناء کا ثبوت حضرت ابو ہریرہؓ کے قول سے ماخوذ ہے جس میں وہ فرماتے ہیں — « فإذا وضعت (ای الجنازة) کبرت وحدث الله الخ » اس سے ظاہر ہوا کہ تکبیر اولیٰ کے بعد سنت حمد ہے خواہ » الحمد للہ « کے ذریعہ ہو یا اس کے علاوہ ثناء وغیرہ کے ذریعہ، صاحب اعلام السنن مبسوط سے نقل کرتے ہیں کہ متابع کا ثنا کے بارے میں اختلاف

۱۔ عن الزهري قال سمعت أبا أمامة بن سهل بن حنيف يحدث ابن المسيب قال: السنة في الصلاة على الجنازة أن تكبر ثم تقرأ بأم القرآن ثم تقرأ على النبي صلى الله عليه وسلم ثم تخلص الدعاء للميت الخ « المنتقى لابن الجارود (ص ۱۸۹، رقم ۵۴۰) کتاب الجنائز۔

اس روایت میں فاتحہ کے ساتھ اخلاص دعا کا بھی ذکر ہے، ظاہر ہے کہ اخلاص دعا کا مطلب عدم فاتحہ نہیں یا سکتا۔ حضرت ابوامامہؓ کی مذکورہ روایت مصنف عبدالرزاق میں بھی مروی ہے دیکھئے (ج ۳ ص ۴۸۹، رقم ۶۴۲۸) باب القراءة

والدعاء في الصلاة على الميت ۱۲ مرتب

۲۔ (ص ۲۲) کتاب الجنائز، ما يقول المصلي على الجنازة ۱۲

۳۔ ارجز المسالك (ج ۲ ص ۲۲) ما يقول المصلي على الجنازة ۱۲

۴۔ دیکھئے اعلام السنن (ج ۸ ص ۲۱۱) باب كيفية صلاة الجنازة، نقل عن الدوقنة الكبرى (ج ۱ ص ۱۵۹) ۱۲

۵۔ دیکھئے فتاویٰ شیخ الاسلام احمد بن تیمیہ (ج ۲ ص ۱۹۱) باب صلاة الجمعة، سئل عن الصلاة بعد اذان

الاول يوم الجمعة الخ۔ اس مقام پر علامہ ابن تیمیہؒ نے نماز جنازہ میں قرأت کے عدم وجوب کا قول کرتے ہوئے اس کی

سنت و استحباب کو رائج قرار دیا ہے ۱۲ مرتب

۶۔ موطا امام مالکؒ (ص ۲۱) ما يقول المصلي على الجنازة ۱۲

ہے بعض نے کہا کہ ثنا « الحمد للہ » کے ذریعہ ہوگی کما فی ظاہر الروایۃ اور بعض نے کہا کہ ثنا « سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ » کے ذریعہ ہوگی، وہور وایۃ الحسن عن الإمامؑ، واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی کراہیۃ الصلاۃ علی الجنازۃ عند طلوع الشمس وعند غروبها

عن عقبۃ بن عامر الجہنی قال : ثلاث ساعات کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینہانا أن نصلي فیہن أو نقبر فیہن موتانا « اوقات مکروہہ میں نماز جنازہ پڑھنا امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے اور حدیث باب ان کے نزدیک دفن پر محمول ہے، جبکہ جہور کا مسلک یہ ہے کہ ان اوقات میں نماز جنازہ مکروہ ہے۔

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ « ہمارے نزدیک اوقات ثلاثہ مکروہہ میں فرائض و نوافل، نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت سب ناجائز ہیں البتہ اگر جنازہ وقت مکروہہ ہی میں آئے یا اُس وقت آیت سجدۂ تلاوت کیجائے تو ایسی صورت میں نہ سجدہ مکروہ ہوگا نہ نماز جنازہ، لیکن اس صورت میں بھی وقت مکروہ کے ختم ہونے تک ان دونوں کو مؤخر کرنا اولیٰ ہے۔ »

جہاں تک دفن کا تعلق ہے وہ ہمارے نزدیک اوقات مکروہہ میں بھی درست ہے اور حدیث باب میں « أو نقبر فیہن موتانا » سے نماز جنازہ مراد ہے چنانچہ بعض روایات میں « نقبر فیہن

لہ دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص ۸۰) باب کیفیۃ صلوۃ الجنازۃ ۴۱۲

لہ الحدیث أخرجه النسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۸۸) کتاب الجنائز، باب الساعات التي نہی عن إقبار الموتی

فیہن - وابن ماجہ (ص ۸۸) باب ماجاء فی الأوقات التي لا یصلی فیہا علی المیت ولا یدفن ۴۱۲

لہ کما فی تحفۃ الأحوذی (ج ۲ ص ۱۲۴) باب ماجاء فی کراہیۃ الصلاۃ علی الجنازۃ عند طلوع الشمس وعند

غروبها ۴۱۲

لہ « عن علی بن ابی طالب أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لہ : یا علی، ثلاث لا تخرها، الصلاۃ إذا أتت،

والجنازۃ إذا حضرت، والأیم إذا وجدت لها کفوا » سنن ترمذی (ج ۱ ص ۸۸) أبواب الصلاۃ، باب ماجاء فی

الوقت الأول من الفضل ۴۱۲

لہ مرقاة المفاتیح (ج ۳ ص ۲۲۲) باب أوقات النهی ۱۳

لہ کما فی المبسوط للسرخی (ج ۲ ص ۵۸) باب غسل المیت - نیز ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں « قال ابن المبارک: معنی

« أن نقبر فیہن موتانا » الصلاۃ علی الجنازۃ، ذکرہ الطیبی، وقال ابن المثلث، المراد منه صلاۃ الجنازۃ لأن

الدفن فیہ غیر مکروہ » مرقاة (ج ۳ ص ۲۲۲) ۴۱۲

موتانا کی جگہ » أن نصلّي على موتانا» کے الفاظ آئے ہیں چنانچہ امام ابو حفص عمر بن شہین
 کتاب الجنائز میں » خارجہ بن مصعب عن لیث بن سعد عن موسیٰ بن علی » کے طریق سے روایت بیان
 کرتے ہیں » ہمارا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن نصلّي على موتانا عند ثلاث الخ »
 یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن متعدد طرق سے مروی ہے جن میں سے بعض صاحب تحفۃ الاحوذی نے
 ذکر کئے ہیں۔ فیتقویٰ بعضها ببعض۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الصلاة علی المیت فی المسجد

» عن عائشةؓ قالت : صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی سہیل بن بیضاء
 فی المسجد « اس حدیث سے استدلال کر کے شافعیہ اور حنابلہ اس بات کے قائل ہیں کہ مسجد میں
 نماز جنازہ میں کوئی حرج نہیں بشرطیکہ مسجد کے آلودہ ہونے کا خطرہ نہ ہو، امام اسحاقؒ، ابو ثورؒ اور
 داؤد ظاہریؒ کا بھی یہی مسلک ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک مسجد میں » صلاة علی المیت «
 مکروہ ہے۔

پھر حنفیہ میں سے شیخ ابن ہمامؒ کے نزدیک مسجد میں نماز جنازہ مکروہ تنزیہی ہے جبکہ ان کے
 شاگرد علامہ قاسم بن قطلوبغاؒ نے اس کو مکروہ تحریمی قرار دیا ہے۔
 حنفیہ اور مالکیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :-

- ۱۔ نصب الراية (ج ۱ صفحہ ۲۵) فصل فی الاوقات المکروہة ۲۳
- ۲۔ چنانچہ صاحب تحفۃ الاحوذی نے یہ روایت امام ابو حفص عمر بن شہین کے علاوہ اسحاق بن راہویہ کی » کتاب الجنائز «
 کے حوالہ سے بھی نقل کی ہے۔ دیکھئے (ج ۲ صفحہ ۱۳۴) باب ماجاء فی کراہیة الصلاة علی الجنائز عند طلوع
 الشمس وعند غروبها ۱۲
- ۳۔ الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحہ (ج ۱ صفحہ ۳۱۳ و ۳۱۴) فصل فی جواز الصلاة علی المیت فی المسجد۔
 وأبو داؤد فی سننہ (ج ۲ صفحہ ۴۵۴) کتاب الجنائز، باب الصلاة علی الجنائز فی المسجد ۱۲
- ۴۔ المغنی (ج ۲ صفحہ ۴۹) فصل ولا بأس بالصلاة علی المیت فی المسجد ۱۲
- ۵۔ كما فی فتح القدير (ج ۲ صفحہ ۷۸) تحت شرح : » ولا یصلی علی میت فی مسجد جماعة ۱۲
- ۶۔ مخة الخالق بہامش البحر الرائق (ج ۲ صفحہ ۱۸۷) ۱۲

① صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مشہور روایت ہے: «أَنَّ الْيَهُودَ جَاءُوا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِجَلٍّ مِنْهُمْ وَامْرَأَةٍ زَانِيَا فَمَرَّ بِهِمَا فَوُجَّهَ قَرِيْبًا مِنْ مَوْضِعِ الْجَنَازَةِ عِنْدَ الْمَسْجِدِ» اس سے واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں نماز جنازہ کے لئے مسجد سے باہر ایک جگہ مخصوص تھی، اگر نماز جنازہ مسجد میں پڑھائی جاتی تو آپ مسجد نبویؐ کو چھوڑ کر باہر تشریف لے جاتے کیونکہ مسجد نبویؐ کی فضیلت ظاہر ہے۔

② سنن ابی داؤد میں مروی ہے: «حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ نَائِبُ يَحْيَى عَنْ ابْنِ أَبِي ذَنْبٍ حَدَّثَنِي صَالِحُ مَوْلَى التَّوَّامَةِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَنْ صَلَّى عَلَى جَنَازَةٍ فِي الْمَسْجِدِ فَلَا شَيْءَ لَهُ»۔

اس پر بعض شافعیہ نے اعتراض کیا ہے کہ یہ روایت ضعیف ہے اس لئے کہ یہ صالح مولى التوامة کا تفرد ہے جو ضعیف ہیں کما قال احمد بن حنبلؓ، نیز امام مالکؓ نے بھی انھیں ضعیف قرار دیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ صالح مولى التوامة ثقہ ہیں یحییٰ بن معین وغیرہ نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے البتہ وہ آخری عمر میں مختلط ہو گئے تھے۔ امام مالکؓ نے چونکہ ان سے آخری عمر میں روایات حاصل کی ہیں اس لئے ان کو ضعیف قرار دیا لیکن یہ حدیث ان سے ابن ابی ذنب نے روایت کی ہے جنہوں نے صالح مولى التوامة سے اختلاف سے قبل روایات لی ہیں اس لئے یہ روایت بے غبار ہے، اور اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ ابن ابی ذنب بذات خود «صلاة الجنازة في المسجد» کی کراہت کے قائل ہیں کما صرح بہ الحافظ فی الفتح۔ علامہ نوویؒ نے اس حدیث پر دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ ابوداؤد کے مشہور نسخوں میں «من صلی علی جنازة فی المسجد فلا شیء له» کی جگہ «من صلی علی جنازة فی المسجد فلا شیء علیہ» آیا ہے، اس صورت میں مفہوم بالکل بدل جاتا ہے۔

۱۰ (ج ۱ ص ۱۷۱) کتاب الجنائز، باب الصلاة علی الجنائز بالمصلی والمسجد ۱۲

۱۱ (ج ۲ ص ۲۵۵) باب الصلاة علی الجنائز فی المسجد ۱۲

۱۲ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۷۱) کتاب الجنائز ۱۲

۱۳ میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۳۰۳) رقم (۳۸۲۳) ۱۲

۱۴ تفصیل کے لئے دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۳۰۳، رقم ۳۸۲۳) ۱۲

۱۵ (ج ۳ ص ۱۹۹) باب الصلاة علی الجنائز بالمصلی والمسجد ۱۲

۱۶ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۷۱) ۱۲

اس کا جواب یہ ہے کہ ”فلاشیٰ لہ“ والا نسخہ ہی صحیح ہے، جس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ یہ روایت سنن ابن ماجہ، مسند احمد بن حنبل اور طحاویؒ سب میں ”فلاشیٰ لہ“ یا ”فلیس لہ شی“ کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے۔ نیز خطیب بغدادیؒ جو سنن ابی داؤد کے اصل راوی ہیں وہ بھی فرماتے ہیں: ”المحفوظ: فلاشیٰ لہ“ پھر ابن ابی ذئبؒ کا مہلک بھی اس بات کی دلیل ہے کہ ”فلاشیٰ لہ“ والی روایت صحیح ہے اس لئے کہ اگر ”فلاشیٰ علیہ“ والی روایت صحیح ہوتی تو وہ مسجد میں نماز جنازہ کی کراہت کے قائل نہ ہوتے۔

(۳) صحیح مسلم میں روایت ہے ”عن عباد بن عبد اللہ بن الزبیر أن عائشة أمرت أن يمتد بجنازة سعد بن أبي وقاص في المسجد فتصلي عليه فأنكر الناس ذلك عليها“ اس سے معلوم ہوا کہ عام صحابہ کرامؓ مسجد میں نماز جنازہ پڑھنے کو مکروہ قرار دیتے تھے لہذا حالہ ان کے پاس اس سلسلہ میں کوئی نہ کوئی حدیث مرفوع ہوگی ورنہ انکار کی حاجت نہ تھی لیکن اس پر کہا جاتا ہے کہ اسی حدیث میں آگے مذکور ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا ”ما أسمع مانسي الناس، ما صلى رسول الله على سهيل بن البيضاء إلا في المسجد“ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کا یہ استدلال احادیث کلیہ کے مقابلہ میں منقوض ہے اور اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے ”أنه واقعة حال لا عموم لها“ اور وہ بارش کی حالت پر بھی محمول ہو سکتا ہے نیز یہ بھی ممکن ہے کہ آپ اُس وقت معتکف ہوں اور صحابہ کرامؓ کا انکار اس بات کی دلیل ہے کہ آخر میں معاملہ کراہت پر مستقر ہو گیا تھا۔ اس کے علاوہ سہیل بن بیضاء کے واقعہ کے مقابلہ میں ”فلاشیٰ لہ“ والی روایت قوی ہونے کی حیثیت سے بھی رائج ہے۔ حنفیہ کا اُس صورت میں اختلاف ہے جب جنازہ مسجد کے باہر ہو اور مصلیٰ مسجد کے اندر ہو کہ اس

لہ (صلۃ) باب ماجاء فی الصلاة علی الجنائز فی المسجد ۱۲ م

لہ عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى على جنازة فلاشیٰ لہ،

مسند امام احمد بن حنبل (ج ۲ صفحہ ۲۵۵) مسند أبي هريرة ۱۲ م

لہ (ج ۱ صفحہ ۲۳۴) باب الصلاة علی الجنائز هل ينبغي أن تكون في المسجد أولا ۹ ۱۲ م

لہ نیز مصنف ابن ابی شیبہؒ میں بھی ”فلاشیٰ لہ“ یا ”فلا صلاة لہ“ کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے (ج ۲ صفحہ ۲۱۵ و ۲۱۶) من

کرة الصلاة علی الجنائز فی المسجد ۱۳ م

لہ نصب الرایہ (ج ۲ صفحہ ۲۴۵) فصل فی الصلاة علی الميت ۱۳ م

لہ (ج ۱ صفحہ ۳۱۲) کتاب الجنائز فصل فی جواز الصلاة علی الميت فی المسجد ۱۳ م

صورت میں نماز جائز ہے یا نہیں ؟ دونوں ہی قول ہیں — دراصل اس اختلاف کی بنیاد اس پر ہے کہ ”من صلی علی جنازة فی المسجد فلا شیء له“ میں ”فی المسجد“ کا تعلق ”صلی“ سے ہے، یا ”جنازة“ سے۔ اگر ”صلی“ سے اس کا تعلق ہو تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ جنازہ کے باہر اور صلی کے مسجد کے اندر ہونے کی صورت میں بھی نماز کی اجازت نہ ہو اور اگر ”جنازة“ سے اس کا تعلق ہو تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مذکورہ صورت میں نماز کی اجازت ہوگی۔ اس سلسلہ میں علمائے اصول نے یہ ضابطہ ذکر کیا ہے کہ اگر فعل ایسا ہو کہ اس کا اثر مفعول تک پہنچ رہا ہے تو اس صورت میں ظرف کا تعلق فعل و مفعول دونوں سے ہوگا اور اگر فعل ایسا ہو کہ اس کا ظاہری اثر مفعول تک پہنچ رہا ہو تو ظرف کا تعلق صرف فعل سے ہوگا، لہذا اگر کوئی شخص کہے ”ان ضویبت ذیذا فی المسجد فامرائی کذا“ تو اس صورت میں چونکہ فعل مفعول پر اثر انداز ہے اس لئے حائث ہونے کے لئے زید کا بھی مسجد میں ہونا ضروری ہے لہذا اگر ضارب مسجد میں ہو اور زید خارج مسجد تو حائث نہ ہوگا، اس کے برعکس ”ان شتمت زیداً فی المسجد فامرائی کذا“ کی صورت میں چونکہ فعل مفعول پر اثر انداز نہیں لہذا ”شتم“ کے مسجد میں اور ”زید“ کے خارج مسجد ہونے کی صورت میں بھی حائث ہو جائے گا۔ اس تشریح سے یہ بات واضح ہوتی کہ ان حضرات کا قول رائج ہے جو ”صلاة علی الجنازة فی المسجد“ کے بارے میں عموم کراہت کے قائل ہیں خواہ جنازہ مسجد میں ہو یا باہر اس لئے کہ ”صلاة“ کا اثر بھی میت پر واقع نہیں ہوتا جس کا تقاضا یہ ہے کہ جنازہ باہر ہو صلاة مسجد میں نہ ہونی چاہئے۔

حضرت گنگوہی قدس سرہ نے قول رائج (یعنی جنازہ اگرچہ خارج مسجد ہو مسجد میں نماز تب بھی

لہ وفي الدر المختار وغيره: التحذر الكراهة مطلقاً سواء كان الميت في المسجد أو خارجه، بناءً على أن المسجد بنی للمكتوبة وتوابعها، قال ابن عابدين: أما إذا علنا بخوف تلويث المسجد فلا يكره إذا كان الميت خارج المسجد، وإليه مال في البسوط وغيره، وفي التعليل الأول خفاء إذا شك أن الصلاة على الميت دعاء وذكر وهما مما بنی له المسجد. انتهى۔ كذا في الأذخر (ج ۲ ص ۲۳۵) الصلاة على الجنازة فی المسجد ۴ ص ۲ دیکھئے اصول الشی (ص ۱۵۱) فصل کلمة ”فی“ للظرف، نیردیکھئے الجامع الکبیر (ص ۳۳) باب الحنث فی الشتمة ونحوها، کتاب الایمان ۱۲ مرتب

۳ دیکھئے فتح الہم (ج ۲ ص ۱۹۵) کتاب الجنائز، تکلمة تتعلق بشرح معنی الحديث الوارد فی سنن أبی داود: ”من

صلی علی جنازة فی المسجد فلا شیء له“ - ۱۲

درست نہیں) پر نجاشی کے واقعہ سے استدلال کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نجاشی کی نماز جنازہ مسجد میں نہیں پڑھی بلکہ باوجودیکہ نجاشی کی نعش مسجد میں موجود نہ تھی، اس سے معلوم ہوا کہ میت کے خارج ہونے کی صورت میں بھی مسجد میں نماز جنازہ درست نہیں۔

پھر عکبہ کی تشکی یا بابتش وغیرہ اعذار کی صورت میں مسجد میں نماز جنازہ درست ہے، اس صورت میں بھی بہتر یہ ہے کہ میت امام اور بعض مقتدی خارج مسجد ہوں اور بقیہ مسجد میں، اس لئے کہ یہ صورت بعض احناف کے نزدیک بغیر عذر کے بھی جائز ہے۔ والشرائع

باب ملجاء این یقوم الإمام من الرجل والمرأة

”عن أبي غالب قال: صليت مع أنس بن مالك على جنازة رجل فقام حيال رأسه ثم جاء واجنازة امرأة من قریش فقالوا: يا ابا حنزة، صل عليها فقام حيال وسط السور، اس روایت کے مطابق شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ امام مرد کے جنازے میں سر کے مقابل اور عورت کے جنازے میں وسط میں کھڑا ہوگا، جبکہ امام ابوحنیفہ کی اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں ایک شافعیہ کے مطابق، اور امام طحاوی نے اسی کو ترجیح دی ہے اور اس کو امام ابو یوسف سے بھی روایت کیا ہے۔

۱۔ چنانچہ نجاشی کا واقعہ مسلم میں اس طرح مروی ہے: ”عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نعى للناس النجاشي اليوم الذي مات فيه فخرجهم إلى المصلی وکثر أربع تكبيرات“ (ج ۱ ص ۳۱۵) کتاب الجنائز ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے الکوکب الذری (ج ۲ ص ۱۸۴) باب الصلاة على الميت في المسجد ۱۲

۳۔ چنانچہ فتاویٰ دارالعلوم دیوبند (ج ۲ ص ۴۴۵) یعنی امداد المفتین میں اس صورت کو فتاویٰ بزازیہ کے حوالہ سے بلا کراہت جائز قرار دیا ہے لیکن فتاویٰ عالمگیری (ج ۱ ص ۱۱۵، الفصل الخامس في الصلاة على الميت) میں اس صورت کو بھی مکروہ کہا ہے۔ اگرچہ عذر کی صورت میں عالمگیریہ میں بھی جواز ہی کا قول ہے ۱۱ مرتب

۴۔ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۲ ص ۴۵۵) کتاب الجنائز، باب این یقوم الإمام من الميت إذا صلی علیہ۔ وابن ماجه في سننه (ج ۱ ص ۱۰۷) کتاب الجنائز، باب ملجاء فی این یقوم الإمام إذا صلی

على الجنازة ۱۲

۵۔ بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۱۲) فصل وأما بيان كيفية الصلاة على الجنازة ۱۲

۶۔ کما فی الهدایة مع فتم القدير (ج ۲ ص ۸۹) فصل فی الصلاة على الميت ۱۲

۷۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۳۱) باب الرجل یصلی علی الميت این ینبغی أن یقوم منه ۱۲

امام ابو حنیفہؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ امام میت کے سینے کے مقابل کھڑا ہو خواہ میت مرد ہو یا عورت امام ابو یوسفؒ کی مشہور روایت بھی یہی ہے، شیخ ابن ہمامؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی اسی روایت کو راجح قرار دیا، اور اس کی دلیل کے طور پر امام احمدؒ کی ایک روایت ذکر کی ہے » اَنَّ اَبَا غَالِبٍ قَالَ : صَلَّيْتُ خَلْفَ اَنَسٍ عَلَى جَنَازَةٍ فَقَامَ حِيَالِ صَدْرَتِهِ « اور » صدر « ہی وسطِ جسم ہے۔ لیکن اس روایت کے بارے میں علامہ عثمانیؒ فتح الملہم میں فرماتے ہیں » ولکنی لم أجده إلى الآن في كتب الحديث «

حضرت شاہ صاحبؒ » العرف الشذی « میں فرماتے ہیں کہ جب امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت حدیث باب کے موافق ہے اس لئے حدیث باب میں تاویل کی چنداں حاجت نہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی ترک الصلاة علی الشہید

» اَنَّ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ أَخْبَرَهُ وَلَمْ يَصِلْ عَلَيْهِمْ وَلَمْ يَغْسِلُوا « شہید کو غسل نہ دینے کے بارے میں اتفاق ہے بشرطیکہ اس کی شہادت حالتِ جنابت میں واقع نہ ہوئی ہو۔

البتہ شہید کی نمازِ جنازہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس کی نمازِ جنازہ نہیں پڑھی جائے گی۔

لہذا لَأنَّه موضع القلب وفيه نور الإيمان فيكون القيام عنده إشارة إلى الشفاعة لإيمانه - هـ

(ج ۲ ص ۸۹) ۲۱۲

طحاوی (ج ۲ ص ۲۳) باب الرجل یصلی علی المیت أين ينبغي أن يقوم منه ۲۱۲

فتح القدير (ج ۲ ص ۸۹) ۲۱۲

لأن الرجلين والرأس من جملة الأطراف فيبقى البدن من العجيزة إلى الرقبة فكان وسط البدن هو

الصدر - بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۱۲) فصل وأما بيان كيفية الصلاة على الجنازة ۲۱۲

هـ (ج ۲ ص ۵۸) أين يقوم الإمام من الجنازة وأقوال العلماء في ذلك ۲۱۲

جامع الترمذی مع العرف الشذی (ج ۱ ص ۱۹۹) — واضح رہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی مشہور روایت کو اختیار کرتے ہوئے

صاحب ہدایہ نے حدیث باب میں تاویل کی ہے، فراجعہ ان شئت ۲۱۲

الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۱۸۱) كتاب الجنائز، باب الصلاة على الشهيد - وابن ماجه في

سننه (ص ۱۸۱) باب ماجاء في الصلاة على الشهداء ودفنهم ۲۱۲

البتہ حضرت حسن بصریؒ اور سعید بن المسیبؒ فرماتے ہیں کہ شہید کو غسل دیا جائیگا۔ المغنی (ج ۲ ص ۵۱۵ و ۵۱۶) مسألة: قال:

والشهيد إذا مات في موضعه لم يغسل ولم يصل عليه ۲۱۲

جبکہ امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ اور ابن ابی لیلیٰ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ امام احمد اور امام اسحاقؒ کی ایک ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، اہل حجاز کا قول بھی یہی ہے۔

ائمہ ثلاثہؒ کا استدلال حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی حدیث باب سے ہے جس میں ذکر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر نماز نہیں پڑھی۔
حنفیہ کچھ دلائل درج ذیل ہیں :

① مستدرک حاکم میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے : « فقد رسول الله صلى الله عليه وسلم حمزة حين جاء الناس من القتال ثم جئ بحمزة فصلى عليه »
اس حدیث پر علامہ شوکانی اور صاحب تحفۃ الاخوانی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کا مدار ابو حماد الحنفی پر ہے جو متروک ہے۔
اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں اور ان کے بارے میں صحیح یہ ہے کہ ان کی روایت مقبول ہے۔

② سنن ابی داؤد میں حضرت انسؓ کی روایت ہے : « أت النبي صلى الله عليه وسلم مرتب حمزة وقد مثل به ولم يصل على أحد من الشهداء غيره » امام طحاوی نے بھی اس روایت کا اخراج کیا ہے اور اس روایت کی سند بھی قوی ہے ، اس روایت میں « ولم يصل على أحد من الشهداء » کا جملہ

۱۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھیے « الغنی » (ج ۲ ص ۵۲۹)۔ وعقد القاری (ج ۸ ص ۵۷) باب الصلاة على الشهيد ۱۲ مرتب

۲۔ نیل الاوطار (ج ۴ ص ۱۱) ترك الصلاة على الشهيد ۱۲ م

۳۔ تحفۃ الاخوانی (ج ۲ ص ۱۱۳) م

۴۔ چنانچہ جہاں ان کی تصنیف کی گئی ہے وہاں متعدد حضرات نے ان کی توثیق بھی کی ہے ، حافظ ذہبیؒ نقل کرتے ہیں ، « قال ابن عدي ما أرى بحدیثه بأساً ، وكان أحمد بن محمد شعيب يثني عليه ثناء تاماً ، وقال الأصبهاني : كان عطاء بن مسلم يوثقه » میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۱۱۷) ترجمة مفضل بن صدقة أبو حماد الحنفی (مرقم ۸۴۹) ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۲ ص ۴۴) باب في الشهيد يفضل ۱۲ م

۶۔ طحاوی (ج ۱ ص ۲۴۲) باب الصلاة على الشهداء ۱۲ م

آیا ہے، اس کا مطلب آگے آئیگا۔

③ مسند احمد میں شعبی سے مروی ہے ”عن ابن مسعود قال: كان النساء يوم أحد خلف المسلمين، يجهزن على جرحى المشركين۔ إلى أن قال۔ فوضع النبي صلى الله عليه وسلم حمزة وجيء برجل من الأنصار فوضع إلى جنبه فصلى عليه فرفع الأنصارى وترك حمزة، ثم جيء بآخر فوضع إلى جنب حمزة، فصلى عليه، ثم رفع وترك حمزة حتى صلى عليه يومئذ سبعين صلاة۔“

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ شعبی کا حضرت ابن مسعود سے سماع نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شعبی ثقہ ہی سے ارسال کرتے ہیں لہذا ان کی حدیث صحیح ہے۔
④ سنن ابن ماجہ، سنن کبریٰ بیہقی، مستدرک حاکم اور معجم طہیانی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے ”قال: أتى بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد، فجعل يصلى على عشرة عشرة، وحمزة هو كما هو يرفعون وهو كما هو موضوع“ (اللفظ لابن ماجہ)
اس روایت پر یزید بن ابی زیاد کی وجہ سے اعتراض کیا جاتا ہے لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ وہ مسلم

۱۔ نصب الراية (ج ۲ ص ۳۹) باب الشهيد، أحاديث الصلاة على الشهيد۔ مصنف عبد الرزاق میں بھی یہ روایت شعبی سے حضرت ابن مسعود کے ذکر کے بغیر مرسل مروی ہے فرماتے ہیں: ”صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم على حمزة يوم أحد سبعين صلاة، كلما أتى برجل صلى عليه وحمزة موضوع يصلى معه“ (ج ۳ ص ۵۶۶ و ۵۶۷، رقم ۶۱۵۳) باب الصلاة على الشهيد وغسله ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ حافظ ذہبی تذکرۃ الحفاظ میں نقل کرتے ہیں ”قال أحمد العجلي: مرسل الشعبي صحيح لا يكاد يرسل إلا صحيحاً“ (ج ۱ ص ۵۹ و ۶۰) ترجمة الشعبي (رقم ۶۱) ۱۲ مرتب

۳۔ (مسند) باب ماجاء في الصلاة على الشهداء ودفنهم ۱۲ م

۴۔ (ج ۲ ص ۴) باب من زعم أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى على شهداء أحد ۱۲ م

۵۔ أخرجه الحاكم في المستدرک (في معرفة الصحابة ج ۳ ص ۱۸) والطبرانی في معجمه۔ کذا فی نصب الراية (ج ۲ ص ۳۱)۔

یہ روایت طحاوی میں بھی آئی ہے، دیکھئے (ج ۱ ص ۲۴) باب القسلة على الشهداء۔ سنن دارقطنی میں بھی مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۴، رقم ۴۴ و ۴۵) کتاب السیر۔ نیز دیکھئے طبقات ابن سعد (ج ۳ ص ۴) ۱۲ مرتب

کے راوی ہیں اور جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہاں انہیں ثقہ بھی قرار دیا گیا ہے۔

⑤ صحیح بخاری میں حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مروی ہے «أَنَّ السَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ يَوْمًا فَصَلَّى عَلَى أَهْلِ أَحَدٍ صَلَاتَهُ عَلَى الْمَيِّتِ الْخ» یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال سے کچھ عرصہ پہلے کا واقعہ ہے جس کی حقیقت آگے آرہی ہے۔

⑥ طاہریؒ میں حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے روایت ہے «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَ يَوْمَ أَحَدٍ بِحِمْلَةِ فَسْجِيٍّ بِبُرْدَةٍ ثُمَّ صَلَّى عَلَيْهِ فَكَبَّرَ تَسْعَ تَكْبِيرَاتٍ ثُمَّ أَقْبَلَ بِالْقَتْلِ يَصْفُونَ وَيُصَلِّي عَلَيْهِمْ وَعَلَيْهِمْ مَعَهُمْ»

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ غزوہ احد کے وقت صرف دو سال کے تھے اس لئے کہ ہجرت کے سال ان کی ولادت ہوئی جبکہ غزوہ احد ۳ھ میں ہوا۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مرسل صحابی ہے جو بالاتفاق مقبول ہے۔

۱۰ چنانچہ حافظ زیلعیؒ فرماتے ہیں «وَهُوَ مِنْ يَكْتَبُ حَدِيثَهُ عَلَى لِينِهِ وَقَدْ رَوَى لَهُ مُسْلِمٌ مَقْرُونًا بِغَيْرِهِ وَرَوَى لَهُ أَصْحَابُ السُّنَنِ، وَقَالَ أَبُو دَاوُدَ: لَا أَعْلَمُ أَحَدًا تَرَكَ حَدِيثَهُ» نصب الراية (ج ۲ ص ۱۱۳) حافظ ذہبیؒ ان کے بارے میں نقل کرتے ہیں «وَقَالَ عَلِيُّ بْنُ عَاسِمٍ: قَالَ لِمُشْعَبِ بْنِ عَمْرٍو: مَا أَتَى ابْنَ زَيْدِ بْنِ أَبِي زَيْدٍ أَنْ لَا أَكْتُبَ عَنْ أَحَدٍ مِيزَانَ الْإِعْتِدَالِ (ج ۲ ص ۲۲۳) رَقْم ۹۱۱۵»۔ واضح رہے کہ یہاں یزید بن ابی زیاد سے مراد کوئی ہیں نہ کہ دمشق ۱۲ مرتب

۱۱ (ج ۱ ص ۱۴۹) باب الصلاة على الشهيد ۱۲

۱۲ چنانچہ یہی روایت بخاری کی کتاب المغازی میں بھی آئی ہے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں: «صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى أَحَدٍ بَعْدَ ثَلَاثِينَ سَنَةً كَالْمَرْقُوعِ لِلْأَحْيَاءِ وَالْأَمْوَاتِ» دیکھئے (ج ۲ ص ۵۴۵) باب غزوة أحد ۱۲ مرتب

۱۳ (ج ۱ ص ۱۲۲) باب الصلاة على الشهداء ۱۳

۱۴ دیکھئے اسد الغابہ (ج ۳ ص ۱۱۱ و ۱۱۲) ۱۴

۱۵ چنانچہ حافظ لکھتے ہیں «وَكَانَتْ أَحَدٌ فِي شَوَّالِ سَنَةِ ثَلَاثٍ» فتح الباری (ج ۳ ص ۲۱۱) باب الصلاة على الشهيد ۱۲

۱۶ کہ قال ابن الحنبلي في قفول الأثر: «والمختار في التفصيل قبول مرسل الصحابي إجماعاً....» قواعد في علوم الحديث (ص ۱۳۵) الفصل الخامس ۱۳

④ طحاوی میں ابو مالک غفاری کی مرسل روایت ہے " قال : کان قتلی أحد یوثی بتسعة وعاشرهم حمزة فیصلی علیہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم یجملون ، ثم یوثی بتسعة فیصلی علیہم وحمزة مکانه حتی صلی علیہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "

⑤ امام ابو داؤد کی "مسائل" میں حضرت عطاء سے مروی ہے " قال : صلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی قتلی أحد "

⑥ شافعی نسائی میں حضرت شذاد بن الہاد سے ایک قصبہ مروی ہے جس میں انہوں نے ایک دیہاتی کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہونے ، اسلام لانے اور غزوہ میں شریک ہو کر شہید ہونے کا ذکر کیا ہے اس میں وہ آگے فرماتے ہیں " ثم کفنه النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی جبة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم قدّمہ فصلی علیہ الخ " یہ روایت امام طحاوی نے بھی ذکر کی ہے۔

اس پر علامہ شوکانی نے یہ اعتراض کیا ہے " وأما حدیث شذاد بن الہاد فهو مرسل لما لا یؤثر " اذ اتابعی

اس کا جواب یہ ہے کہ شذاد بن الہاد بلاشبہ صحابی ہیں امام بخاری ان کے بارے میں فرماتے ہیں " له مصیبة " اور حافظ " تقریب التہذیب " فرماتے ہیں " صحابی شہد الخندق وما بعدھا " یہ تمام روایات شہید کی نماز جنازہ پر دال ہیں اگر ان میں سے کسی میں ضعف ہو بھی تب بھی کثرت روایات سے اس کی تلافی ہو جاتی ہے۔

جہاں تک حضرت جابر کی حدیث باب کا تعلق ہے جس میں شہدائے اُحد پر نماز کی نفی کی گئی ہے

۱۔ (ج ۱ ص ۲۴۳) باب الصلاة على الشهداء ۱۲ م

۲۔ (ص ۲۴۳) فی الصلاة على الشهداء ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۲۴۴) الصلاة على الشهداء ۱۲ م

۴۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۴۴) باب الصلاة على الشهداء ۱۲ م

۵۔ نیل الاوطار (ج ۲ ص ۴۴) ترك الصلاة على الشهيد ۱۲ م

۶۔ تہذیب التہذیب (ج ۲ ص ۳۱۳ ، رقم ۳۴۵) ۱۲ م

۷۔ (ج ۱ ص ۲۴۴ ، رقم ۳۳۳) ۱۲ م

سوجب مذکورہ بالا متعدد روایات سے ان کی نماز جنازہ کا ثبوت ہو گیا تو اس حدیث کی توجیہ کیجائیگی چنانچہ اس کے متعدد جوابات دئے گئے ہیں۔

امام طحاویؒ نے اس کا جواب دیتے ہوئے یہ امکان ذکر کیا ہے کہ ہو سکتا ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنفس نفیس تو ان کی نماز جنازہ نہ پڑھی ہو اس لئے کہ آپ زخمی تھے لیکن آپ نے صحابہ کرامؓ کو ان کی نماز جنازہ پڑھنے کا حکم دیدیا ہو لہذا جن روایات میں شہداء اُحد کی نماز جنازہ کی نفی ہے وہ اسی پر محمول ہے۔ لیکن اس توجیہ پر تمام روایات منطبق نہیں ہوتیں۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ حدیث باب میں ”لم یصل علیہم“ سے مراد یہ ہے کہ آپ نے حضرت حمزہؓ کے سوا کسی پر مستقلاً و منفرداً نماز نہیں پڑھی بلکہ متعدد صحابہ کرامؓ پر ایک ساتھ نماز پڑھی، یہ توجیہ احقر کے نزدیک درست اور بہتر ہے اس لئے کہ اس پر مجموعی طور پر روایات منطبق ہوتی ہیں۔ جہاں تک حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت کا تعلق ہے جس میں وصال سے کچھ پہلے دوبارہ شہدائے اُحد پر ”صلاة“ کا ذکر ہے اس میں اگرچہ ایک امکان یہ بھی ہے کہ اس سے محض دعا مراد ہو کما اختاره النوویؒ لیکن ایک قوی امکان یہ بھی ہے کہ آپ نے ان پر باقاعدہ نماز جنازہ پڑھی ہو اور یہ دوسری دفعہ نماز جنازہ کا پڑھا جانا شہدائے اُحد کے ساتھ مخصوص ہو۔ امام طحاویؒ نے اس کی یہ توجیہ بھی کی ہے کہ غزوہ اُحد کے وقت نماز جنازہ واجب نہیں تھی بعد میں جب اس کا وجوب ہوا تو آپ نے دوبارہ نماز ادا فرمائی۔ واللہ اعلم

۱۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۲۱) ۲۱۲

۲۔ شہدائے اُحد اور حضرت حمزہؓ پر نماز جنازہ سے متعلق احادیث میں عدد کے لحاظ سے بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے اس سے متعلق بحث اور تطبیق کے لئے دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۳۳۳ و ۳۳۴) اور اعلام السنن (ج ۸ ص ۳۰۹ تا ۳۱۱) باب الصلاة على الشهيد ۱۲ مرتب۔

۳۔ المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص ۲۶۵) فروع فی مذاہب العلماء فی غسل الشهيد والصلاة عليه۔ طبع دار الفکر ۱۲

۴۔ جیسا کہ روایت میں ”صلاته على الميت“ کے الفاظ سے یہی معنی سمجھ میں آتے ہیں اور دعا والے امکان کی تردید ہوتی ہے اگرچہ علامہ نوویؒ نے ”صلاته على الميت“ کی بھی یہ تاویل کی ہے ”أى دعائه كدعاء صلاة الميت“ کما فی المجموع (ج ۵ ص ۲۶۵) لیکن یہ تاویل خلاف ظاہر ہے چنانچہ علامہ عینیؒ نے اس کی سخت تردید کی ہے کما فی عدة القاری (ج ۸ ص ۱۵۸) باب الصلاة على الشهيد ۱۲

۵۔ تفصیل کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۲۲۳) باب الصلاة على الشهداء ۱۲

باب ماجاء فی الصلاة علی القبر

حدَّثَنَا الشَّعْبِيُّ أَخْبَرَنِي مَنْ رَأَى السَّيِّدَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَرَأَى قَبْرًا مُنْتَبِذًا

فَصَفَّ أَصْحَابَهُ خَلْفَهُ فَصَلَّى عَلَيْهِ، فَقِيلَ لَهُ مَنْ أَخْبَرَكَ، فَقَالَ: ابْنُ عَبَّاسٍ «

قبر پر نماز جنازہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ کے نزدیک «صلاة علی

القبر» علی الاطلاق ناجائز ہے۔ یعنی خواہ اس میت پر پہلے نماز جنازہ پڑھی گئی ہو یا نہ پڑھی گئی ہو۔

امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور داؤد ظاہریؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ جو شخص میت کی نماز

جنازہ نہ پڑھ سکا ہو اس کے لئے «صلاة علی القبر» کا جواز ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ «صلاة علی القبر» مندرجہ میت کے لئے جائز ہے جبکہ وہ

دفن سے پہلے نماز میں شامل نہ ہو سکا ہو یا پھر اس صورت میں جائز ہے جبکہ کسی شخص کو نماز کے بغیر

دفن کر دیا گیا، اس کے سوا حنفیہ کے نزدیک جواز کی کوئی صورت نہیں۔

پھر جن حضرات کے نزدیک «صلاة علی القبر» کا جواز ہے وہ اس جواز کے لئے حدیث

دفن کی شرط لگاتے ہیں، چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک دفن کئے جانے کے بعد سے ایک مہینہ

تک نماز کی گنجائش ہے یہ

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۸۷) باب الصلاة علی القبر بعد ما یدفن۔ ومسلم

فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۱) کتاب الجنائز، باب الصلاة علی القبر ۱۲ ہ

۲۔ اى بعيداً منفرداً عن القبور ۱۲ ہ

۳۔ البتہ امام مالکؒ کی ایک روایت شاذہ «صلاة علی القبر» کے جواز کے ہے۔ او جز المسالك (ج ۲

ص ۲۲۳) التکبیر علی الجنائز ۱۲ ہ

۴۔ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: «وإلى متى تجوز الصلاة على المدفون؟ فيه ستة أوجه، أحدها:

يصلّى عليه إلى ثلاثة أيام ولا يصلّي بعدها، والثاني إلى شهر، والثالث، ما لم يبل جسده، والرابع:

يصلّي عليه من كان من أهل فرض الصلاة عليه يوم موته، والخامس: يصلّي من كان من أهل الصلاة

عليه يوم موته وإن لم يكن من أهل الفرض فيدخل الصبي للميت، والسادس: يصلّي عليه أبداً فعلى

هذا تجوز الصلاة على قبور الصحابة رضي الله عنهم ومن قبلهم اليوم، وانفق الأصحاب على تضعيف

هذا السادس» كذا في المجموع ملخصاً (ج ۵ ص ۱۲) إذا صلى على الميت يوماً بدقه الخ ۱۲ مرتب

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جن دو صورتوں میں "صلاة على القبر" کا جواز ہے وہ جواز صرف اتنی مدت تک ہے جب تک کہ میت کے اعضاء منتشر نہ ہوئے ہوں، پھر اس کی حد میں بیان کی گئی ہے لیکن اصح یہ ہے کہ اس کی کوئی متعین مدت مقرر نہیں بلکہ اماکن کے اختلاف سے حکم مختلف ہو سکتا ہے مدار اسی پر ہے کہ میت کے اعضاء میں انتشار نہ ہوا ہو۔
بہر حال دو صورتوں کے سوا کسی بھی صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک "صلاة على القبر" جائز نہیں۔

ہماری دلیل طبرانی میں حضرت انس بن مالکؓ کی روایت ہے "أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن يصلّى على الجنائز بين القبور" (قال الميثقي) رواه الطبرانی في الأوسط وإسناداً حسنً۔ علامہ عثمانیؒ اس حدیث کو ذکر کر کے فرماتے ہیں کہ جب قبور کے درمیان نماز جنازہ ممنوع ہے تو عین قبر پر نماز جنازہ بطریق اولیٰ ممنوع ہوگی۔
ہماری ایک دلیل تعامل امت بھی ہے کہ سلف و خلف میں سے کسی نے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے روضہ اقدس پر نماز نہیں پڑھی حالانکہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے اجساد مبارک بعینہ محفوظ رہتے ہیں اور زمین انھیں ادنیٰ نقصان نہیں پہنچاتی۔
جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سودہ آپؐ کی خصوصیت ہے اس لئے کہ آپؐ تمام مؤمنین کے ولی ہیں جیسا کہ ارشاد ہے "الْبَيْتُ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ"۔
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت دلیل ہے "أن امرأة سوداء كانت تقف المسجد أو شاباً فقد هار رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأل عنها أو عنه، فقالوا: مات، قال: أفلا كنتم آذنتموني؟ قال: فكأنهم

۱۔ مذاہب غیرہ کی مذکورہ تفصیل براءۃ المجتہد (ج ۲ ص ۲۳)، الباب الخامس، الفصل الأول، المسألة السابعة) اور بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۱۵) فصل: وأما بيان ما تعبد وما تفسد وما يكره من ماخوذ ہے ۲۱۲

۲۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۹) باب الصلاة على الجنائز بين القبور ۲۱۲

۳۔ فتح الملبم (ج ۲ ص ۲۹۵) باب ملجاء في الصلاة على القبر الخ ۲۱۲

۴۔ حوالہ بالا ۲۱۲

۵۔ سورۃ الاحزاب آیت ۵۶ - ۲۱۲

صغروا أمرها أو أمره، فقال: دُتوني على قبره، فدلّوه فصلّي عليها، ثم قال: إن هذه القبور مملوكة ظلمة على أهلها وإن الله ينورها لهم بصلاّتي عليهم^١، اس روایت کا آخری جملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر دال ہے۔

اس سے زیادہ صریح روایت صحیح ابن حبان میں حضرت یزید بن ثابتؓ کی ہے، فرماتے ہیں: «خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما وردنا البقيع إذا هو بقبر، فسأل عنه؟ فقالوا: فلا نة، فعرّفها فقال: ألا آذنتوني بها؟ قالوا: كنت قائلاً صائماً، قال: فلا تفعلوا، لا أعرفن مامات منكم ميت ما كنت بين أظهركم إلا آذنتوني به فإن صلاّتي عليه رحمة قال: ثم أتى القبر فصفقنا خلفه وكبر عليه أربعاً»

باب ماجاء في القيام للجنازة

«عن حماد بن ربيعة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا رايت الجنازة فقوموا لها حتى تختلفكم أو توضع» امام احمد امام اسحاق، ابن حبيب مالک اور ابن ماجہ شون مالکی کے نزدیک جنازے کے لئے قیام اور عدم قیام دونوں کا اختیار ہے بلکہ ابن حزم تو قیام کے استحباب کے قائل ہیں، جبکہ امام مالک، امام ابو حنیفہ، امام شافعی اس قیام کو منسوخ مانتے ہیں اور اگلے باب (باب الرخصة في ترك القيام لها) میں حضرت عکلی کی روایت

۱۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۰۹ و ۳۱۰) کتاب الجنائز ۱۲ مرتب

۲۔ یہ روایت صحیح ابن حبان کے علاوہ مستدرک حاکم (ج ۳ ص ۵۹۹، کتاب الفضائل) میں بھی آئی ہے اور امام حاکم نے اس پر سکوت کیا ہے، نیز منذ احمد (ج ۲ ص ۲۸۸) میں بھی مروی ہے۔ دیکھئے نصب الراية مع حاشيته بغية المسمى (ج ۲ ص ۲۶۵) فصل في الصلاة على الميت۔

مذکورہ کتب کے علاوہ یہ روایت درج ذیل کتب میں بھی مروی ہے:

سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۸۸) الصلاة على القبر۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۸۱) باب ماجاء في الصلاة على القبر۔

شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۴۱) باب الدفن بالليل۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۴۸۸) باب الصلاة على القبر بعد ما يدفن الميت ۲۴

۳۔ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۱۵۱) باب القيام للجنازة۔ ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۱۸۱)

فصل في استحباب القيام للجنازة وجواز القعود ۲۴

۴۔ مذاہب کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۱۸) وحاشیہ الکوکب الدری (ج ۲ ص ۱۸۱) ۲۱۲

کو اس کے لئے نسخ قرار دیتے ہیں » اُنہ ذکر القیام فی الجنائز حتی توضع فقال علی: قام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم قعد^۱، جس کا مطلب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم شروع میں جنازہ کے لئے قیام فرماتے تھے پھر بعد میں آپ نے اس کو ترک کر دیا تھا، فكان لا یقوم اذا راى الجنائزۃ۔ یہ روایت طحاویؒ میں زیادہ صریح الفاظ کے ساتھ آئی ہے اور نسخ پر دال ہے » عن علی بن ابی طالب قال: قام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع الجنائزۃ حتی توضع وقام الناس معه ثم قعد بعد ذلك وأمرهم بالعود « اس روایت کے رجال مسلم کے رجال ہیں لگہ نیز بیہقی میں بھی مروی ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی قول النبی ﷺ اللحد لنا والشق لغيرنا

» عن ابن عباس قال: قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: «اللحد لنا والشق لغيرنا» اس روایت کا ایک مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ لحد «مسلمانوں کے لئے ہے اور شق» یہود و نصاریٰ وغیرہ دوسرے کفار کے لئے، اس صورت میں روایت «شق» پر «لحد» کی فضیلت پر دال ہوگی۔

اس کا دوسرا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ «لحد» اہل مدینہ کے لئے ہے اور «شق» اہل مکہ

۱۔ یہ روایت سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۵۲) باب القیام للجنائزہ میں بھی آئی ہے ۱۲ م
۲۔ بلکہ سنن ابی داؤد میں حضرت عبادہ بن مسعودؓ کی ایک روایت سے ترک قیام کی وجہ بھی معلوم ہوتی ہے فرماتے ہیں: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقوم فی الجنائزۃ حتی توضع فی اللحد، فتر بہ حبر من الیہوق فقال: هكذا فعل، فجلس النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقال: اجلسوا خافوہم « (ج ۲ ص ۴۵۲) باب القیام للجنائزۃ ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۲۳۵) باب الجنائزۃ تمر بالقوم أیقومن لها أم لا ۹ ۱۲ م

۴۔ اعلام السنن (ج ۱ ص ۲۴۸) باب القیام لتابع الجنائزۃ الخ ۱۲ م

۵۔ (ج ۲ ص ۴) باب حجۃ من زعم أن القیام للجنائزۃ منسوخ ۱۲ م

۶۔ الحدیث أخرجه النسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۸۳) باب اللحد والشق۔ وأبو داؤد فی سننہ (ج ۲ ص ۴۵۵)

باب فی اللحد۔ وابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۱۱) باب ماجاء فی استحباب اللحد ۱۲ م

۷۔ صفة اللحد أن یحفر القبر ثم یحفر فی جانب القبلة منه حفرة فیوضع فیہ المیت، وصفة الشق أن یحفر

حفرة فی وسط القبر فیوضع فیہ المیت۔ برائع الصنائع (ج ۱ ص ۱۲۱) فصل وأما سنۃ الحفر ۱۲ مرتبہ

کے لئے، اس صورت میں کسی ایک کی فضیلت کا بیان نہیں ہوگا بلکہ بیان واقع ہوگا کہ مدینہ کی زمین سخت ہونے کی بنا پر "لحد" کی صلاحیت رکھتی ہے اس لئے اہل مدینہ "لحد" بناتے ہیں اور مکہ کی سرزمین چونکہ ریتیلی ہونے کی بنا پر "لحد" کی صلاحیت نہیں رکھتی اس لئے وہاں شق کو اختیار کیا جاتا ہے۔

ان دونوں مطلبوں میں پہلا مطلب راجح ہے، چنانچہ جمہور لحد کی افضلیت کے قائل ہیں۔ البتہ اگر زمین نرم ہو اور اس میں "لحد" کی صلاحیت نہ ہو تو شق ہی درست ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الثوب الواحد یلقی تحت المیت

«حدثنا عثمان بن فرقہ قال سمعت جعفر بن محمد عن أبيه قال: الذي الحد قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو طلحة، والذي ألقى القטיפه تحته شقران مولی رسول الله صلى الله عليه وسلم» اس حدیث کی بنا پر شافعیہ میں سے علامہ بغوی فرماتے ہیں کہ قبر میں

۱۔ دیکھئے لمعات التنقیح فی شرح مشکوٰۃ المصابیح (ج ۲ ص ۲۹۹) باب دفن المیت، الفصل الثانی، رقم الحدیث ۴۱۲ - ۴۱۳

۲۔ کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۳۱) فصل فی استحباب اللحد ۴۳

۳۔ لیکن یہاں ایک سوال رہ جاتا ہے کہ جب "لحد" "شق" کے مقابلہ میں افضل ہے اور مدینہ منورہ کی سرزمین اس کی صلاحیت بھی رکھتی ہے تو صحابہ کرامؓ کے درمیان نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو "لحد" یا "شق" بنانے میں اختلاف کیوں ہوا؟ جیسا کہ روایات سے اس اختلاف کا پتہ چلتا ہے، دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۱۱) باب ماجاء فی الشق اور طبقات ابن سعد (ج ۲ ص ۲۹۵) ذکر حجر قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واللحد -

حضرت گنگوہی قدس سترہ اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں :-

«والجواب أنهم وإن كانوا على ثقة واستيقان من كون اللحد أفضل إلا أن ما لم يمد من العوارض جعل الشق مختاراً عندهم وراجحاً على اللحد، لا لفضل في نفسه على اللحد بل لتلك العوارض، منها ما وقع في تكفيله صلى الله عليه وسلم ودفنه من تأخيرات، فلما أنهم اشتغلوا باللحد لئلا يتراخى على التراخي»۔ الكوكب الدرري (ج ۲ ص ۱۹۱) ہر تب عنی عنہ

۴۔ الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الکتب الستہ سوى الترمذی۔ قالہ الشیخ محمد فواد عبدالباق۔ سنن ترمذی (ج ۲ ص ۲۶۵، رقم الحدیث ۱۰۴۴) ۴۱۲

میت کے نیچے چادر وغیرہ بچھانے میں کوئی حرج نہیں لیکن امام شافعیؒ سمیت جمہور اس کی کراہت کے قائل ہیں اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے صحابہ کرامؓ سے یہ عمل ثابت نہیں بلکہ ابوبرہہ سے مروی ہے فرماتے ہیں : «أوصى أبو موسى حين حضره الموت قال إذا انطلقت بمجنار فأمر عواजी المشى ولا تتبعوني بمجر، ولا تجعل على إحدى شيئا يحول بيني وبين التراب» پھر روایت کے آخر میں ہے : «قالوا له : سمعت فيه شيئاً ؟ قال : نعم ، من رسول الله صلى الله عليه وسلم»۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو یہ فعل حضرت شقرانؓ نے صحابہ کرامؓ کے مشورے سے نہیں کیا تھا بلکہ میں ممکن ہے کہ صحابہ کرامؓ کو اس کا علم ہی نہ ہو، پھر قبر مبارک بھی گہری تھی اس میں آسانی سے چادر بھی نظر نہ آسکتی تھی یہ

پھر خود حضرت شقرانؓ کا یہ فعل سنت تدفین کے طور پر نہ تھا بلکہ وہ یہ چلہتے تھے کہ آپ کی چادر آپ کے بعد کوئی استعمال نہ کر سکے جیسا کہ التلخیص الجبیر کی ایک روایت میں اس کی تصریح بھی آئی ہے۔
اس کے علاوہ حافظ نقل کرتے ہیں : «وذكر ابن عبد البر أن تلك القطيفة استخرجت

۱۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۱۲)

۲۔ بلکہ حضرت ابن عباسؓ سے اس کی کراہت بھی منقول ہے چنانچہ امام بیہقیؒ فرماتے ہیں «وقد روى عن يزيد بن الأصم عن ابن عباس أنه كره أن يجعل تحت الميت ثوباً في القبر» سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۱۱۲) کتاب الجنائز، باب ما روى في قطيفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ۲۳

۳۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۱۱۲) کتاب الجنائز، باب لا يتبع الميت بنار ۱۷

۴۔ الکوکب الدرر (ج ۲ ص ۱۱۲)

۵۔ چنانچہ حافظ لکھتے ہیں : «وروى ابن إسحاق في المغازی والحاكم في المستدرک من طريقه والبيهقي عنه عن طريق ابن عباس قال : كان شقران حين وضع رسول الله صلى الله عليه وسلم في حفرة أخذ قطيفة قد كان يلبسها و يفتريها فدفنها معه في القبر وقال : والله لا يلبسها أحد بعدك فدفنت معه» التلخیص الجبیر (ج ۲ ص ۱۱۲) تحت رقم ۱۱۲ کتاب الجنائز۔

امام بیہقیؒ اپنی سنن کبریٰ میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں : «ففي هذه الرواية - إن كانت ثابتة - دلالة على أنهم لم يفرشوها في القبر استعمالاً للسنة فذلك» (ج ۳ ص ۱۱۲) باب ما روى في قطيفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

قبل أن يهال التراب، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب صحابہ کرام کو اس چادر کے رکھنے کا علم ہوا تو انہوں نے وہ چادر نکلوا دی، اس سے بھی جہورۃً مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

باب ملجاء فی تسویۃ القبر

«عن أبي لهو وأبى عليّ قال لأبي الهياج الأسدي: أبعثك على ما بعثني به النبي صلى الله عليه وسلم: أن لا تدع قبراً مشرفاً إلا تسويته ولا تمثالاً إلا طمسته» اس روایت میں قبر مشرف سے مراد وہ قبر ہے جو قدرِ سنون سے زیادہ اونچی ہو، دراصل اہل جاہلیت قبروں پر باقاعدہ عمارت بنا لیتے تھے اور انہیں بہت زیادہ اونچا کر دیتے تھے اسلئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا۔ لہذا اس روایت میں "تسویہ" سے مراد بالکل زمین کے برابر کر دینا نہیں ہے جیسا کہ بعض اہل ظاہر نے سمجھا بلکہ اس کا صحیح ترجمہ "ٹھیک کرنا" یعنی "قاعدہ کے مطابق لانا" ہے کما فی قولہ تعالیٰ: «وَكُنُفٍ وَمَسْوَئِهَا» چنانچہ بیشتر فقہاء کے نزدیک قبر کو ایک بالشت تک بلند کرنا مشروع ہے اور اس کا جواز متعدد روایات سے ثابت ہے۔

سنن ابی داؤد میں حضرت قاسم بن محمد بن ابی بکرؓ کا واقعہ مذکور ہے کہ انہوں نے حضرت عائشہؓ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور شیخینؓ کی قبریں دیکھنے کی فرمائش کی، اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں: «فكشفت لي عن ثلاثة قبور لا مشرفة ولا لاطئة الخ» یعنی وہ قبریں نہ زیادہ اونچی تھیں اور نہ زمین

سے الٹھکی (ج ۲ ص ۱۳) اسی مقام پر حافظ آگے چل کر لکھتے ہیں «در روی الواقدي عن علي بن حسين أنهم أخرجوها، وبذلك جزم ابن عبد البر ۱۲ م

سے الحديث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۱) فصل في تسوية القبر۔ وأبو داؤد في سننه (ج ۲ ص ۱۵) باب في تسوية القبر ۱۲ م

سے سورة الشمس آیت ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲ م

سے دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۳۴) فصل وأما سنة الدفن۔ المجموع (ج ۵ ص ۲۹۵ و ۲۹۶) ولايزاد في القرب التي أخرج من القبر الخ۔ اور المغني (ج ۲ ص ۱۵) فصل وإذا فرغ من اللحد

أهال عليه التراب الخ ۱۲ م

سے (ج ۲ ص ۱۵) باب في تسوية القبر ۱۲ م

کے برابر۔

صحیح ابن حبان اور بیہقی میں حضرت جابرؓ کی حدیث ہے "أَنَّ أَلْحَدَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَبْرًا، وَرَفَعَ قَبْرَهُ عَنِ الْأَرْضِ قَدْرَ شَبْرٍ" نیز امام ابو داؤدؒ نے اپنی مراسیل میں صالح بن ابی صالحؒ سے روایت کیا ہے "رَأَيْتُ قَبْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَبْرًا أَوْ نَحْوًا مِنْ شَبْرٍ يَعْنِي فِي الارتفاع"۔

حدیث باب میں "تسوية" کا جو مطلب ہم نے بیان کیا اگلے باب میں ابو مرشد غنویؒ کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے فرماتے ہیں "لَا تَجْلِسُوا عَلَى الْقُبُورِ وَلَا تَصَلُّوا إِلَيْهَا" ظاہر ہے کہ اگر قبر زمین کے بالکل برابر ہو اور اس میں اور زمین میں امتیاز نہ ہو تو اس حکم پر کیسے عمل ہو سکتا ہے؟ نیز بیچھے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث گزری ہے: "وَرَأَى قَبْرًا مُنْتَبِذًا فَصَقَ أَصْحَابَهُ خَلْفَهُ فَصَلَّى عَلَيْهِ" اگر قبر متزن ہو تو آپ اُسے کیسے پہچانتے جبکہ وہ قبرستان سے بالکل الگ تھی۔ ایک اور مضبوط دلیل صحیح بخاری میں سفیان ثمالیؒ کی روایت ہے "أَنَّه رَأَى قَبْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُسْتَوًّا"۔

ان تمام روایات سے قبر کو ایک حد تک بلند کرنے کی اجازت معلوم ہوئی البتہ ایک شبر سے زیادہ قبر کو بلند کرنا مکروہ ہے اور جو قبر اس سے زیادہ بلند ہو اس کو ایک شبر تک لے آنا مستحب ہے، حدیث باب میں "لَا تَدْعُ قَبْرًا مُشْرِفًا إِلَّا تَسْوِيْتَهُ" اسی پر محمول ہے۔

۱۷ (ج ۳ ص ۴۱) باب لا يَزَادُ فِي الْقَبْرِ عَلَى أَكْثَرِ مِنْ ثَرَابِهِ لَعَلَّ يَرْتَفِعُ جَدًّا۔ بیہقی کی اس روایت میں "وَرَفَعَ قَبْرَهُ مِنَ الْأَرْضِ نَحْوًا مِنْ شَبْرٍ" کے الفاظ آئے ہیں۔ ۱۲ م

۱۸ التَّحْمِيلُ الْمُبِيرُ (ج ۲ ص ۳۳، رقم ۷۸۹) ۱۲ م

۱۹ (ص ۳) فِي الدَّفْنِ ۱۲ م

۲۰ ترمذی (۲۵ ص ۱۵۵) باب مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ عَلَى الْقَبْرِ ۱۲ م

۲۱ (ج ۱ ص ۱۵۵) باب مَا جَاءَ فِي قَبْرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبَى بَكْرٍ وَعُمَرَ ۱۲ م

۲۲ اس روایت کے بارے میں علامہ ماردینیؒ فرماتے ہیں "الظاهر أن المراد قبور المشركين، بقربة عطف

التمثال عليها، وكانوا يجعلون عليها الأضراب والأبنية فأراد عليه السلام إزالة آثار الشرك" الجوهر

النقي في بل السنن الكبرى للبيهقي (ج ۴ ص ۳۷) باب تسوية القبور أو تسطيحها۔ اس قول کی تقدیر پر "إلا تسويته"

سے قبروں کو یکسر ختم کر کے زمین کے برابر کر دینا بھی مراد لیا جاسکتا ہے لیکن حکم قبور مشرکین کے ساتھ مخصوص ہوگا ۱۲ مرتب

پھر قبروں کو ایک بالشت کے بقدر اونچا کرنے کی ہدیت کیا ہوگی اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ قبر کو کوہن نما بنایا جائے گا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کو مسطح اور مرتع بنایا جائے گا۔
ہماری دلیل صحیح بخاری میں سفیان ثوریؒ کی روایت ہے جو ابھی گزر چکی ہے یعنی «أنه رأى قبر النبي صلى الله عليه وسلم مستمًا»۔

نیز مصنف ابن ابی شیبہؒ میں سفیان ثوریؒ کی روایت ہے فرماتے ہیں «دخلت البيت الذي فيه قبر النبي صلى الله عليه وسلم، فرأيت قبر النبي صلى الله عليه وسلم وقبر أبي بكر وعمر مسقاة» اس روایت کی سند بھی صحیح ہے کما فی اعلام السنن۔ ابن سعد نے بھی طبقات میں اس روایت کو ذکر کیا ہے۔

امام شافعیؒ اپنے استدلال میں فرماتے ہیں «بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سطح قبر ابنه إبراهيم» نیز حدیث باب میں «الأسوية» کو بھی مسطح بنانے پر محمول کرتے ہیں۔ واضح رہے کہ یہ اختلاف فضیلت میں ہے ورنہ جائز دونوں طریقے ہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء في الرخصة في زيارة القبور

«عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كنت

له المغنى (ج ۲ صفحہ ۵۰۵) فصل: وتسليم القبور افضل من تسطيحها۔ بدائع الصنائع (ج ۱ صفحہ ۱۲) فصل وأما سنة الدفن ۱۲ م

له (ج ۳ صفحہ ۳۳۲) ما قالوا في القبريستم۔ مصنف میں اس مقام پر تسنیم قبر سے متعلق اور بھی روایات ذکر ہیں۔ فلیراجع ۱۲ م

۱۳ (ج ۸ صفحہ ۲۴۸) باب النهي عن تربية القبور واختيار تسنيمها ۱۲ م

له (ج ۲ صفحہ ۳۰۳) ذكر تسليم قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۲ م

له المغنى (ج ۲ صفحہ ۵۰۵) ۱۳ م

له نصب الراية (ج ۲ صفحہ ۳۰۵) فصل في الدفن ۱۲ م

له فتح الباری (ج ۳ صفحہ ۲۵۸) باب ماجاء في قبر النبي صلى الله عليه وسلم وقبر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ۱۲ م

له الحديث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ صفحہ ۳۰۳) فصل في الذهاب إلى زيارة القبور۔ والنسائي في سننه (ج ۱ صفحہ ۲۵۸) زيارة القبور ۱۲ م

نہیتکم عن زیارة القبور وقد اذن لمحمد فی زیارة قبر اُمّہ فزوروا فانہا تذکر
الآخرة « بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شروع اسلام میں جبکہ قوم کے عقائد بختہ نہ تھے زیارت
قبور سے منع فرمادیا تھا لیکن بعد میں جب عقائد میں پختگی پیدا ہو گئی تو زیارت قبور کی اجازت دیدی
گئی لکھا فی حدیث الباب۔

حدیث باب میں جو «فزوروا» کا صیغہ امر ہے وہ اباحت اور ندب کے لئے ہے چنانچہ
جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ مردوں کے لئے زیارت قبور سنون و مستحب ہے واجب نہیں البتہ صرف
ابن حزم اس بات کے قائل ہیں کہ زیارت قبور مردوں کے لئے واجب ہے اگرچہ زندگی میں ایک مرتبہ ہو
وہ حدیث باب میں «فزوروا» کے امر کو خوب کے لئے مانتے ہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی کراہیة زیارة القبور للنساء

«عن ابی ہریرۃ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعن زوارات القبور» جمہور کے
نزدیک عورتوں کے لئے زیارت قبور مکروہ ہے۔
جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو اس بارے میں ان کی دو روایات ہیں ایک عدم جواز
کی، جس کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث باب ہے۔

۱۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۲) م ۱۲

۲۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۱۳۱) باب زیارة القبور۔ ونیل الاوطار (ج ۲ ص ۱۱۸ و ۱۱۹) باب استحباب

زیارة القبور للرجال دون النساء م ۱۲

۳۔ الحدیث أخرجه ابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۳۱) باب ماجاء فی النہی عن زیارة النساء القبور م ۱۲

۴۔ خود اصحاب مذاہب کے ان اس مسئلہ میں اختلاف ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۵

ص ۳۰۹ تا ص ۳۱۱) ويستحب للرجال زیارة القبور۔ المغنی (ج ۲ ص ۵۵) مسألة: قال: وتكره للنساء۔

الفقہ الاسلامی وأدلّٰتہ (ج ۲ ص ۵۲۹ تا ۵۳۲) زیارة القبور م ۱۲

۵۔ حنفیہ کے نزدیک زیارت قبور النساء کے عدم جواز کی کوئی مطلق روایت تو احقر کو نہ مل سکی البتہ صاحب

رد المحتار لکھتے ہیں «وقال الخیر المہملی: إن كان ذلك لتجدد الخزن والبكاء واللہ علی ما جرت بہ عادۃہن

فلا تجوز» کذا فی فتح الملمہم (ج ۲ ص ۵۱۱) أحادیث زیارة القبور ۱۲ مرتب

دوسری روایت یہ ہے کہ زیارت قبور عورتوں کے لئے بھی بغیر کراہت کے جائز ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں شمس الائمہ سرخسیؒ سے نقل کیا گیا ہے: «الأصح أنه لا بأس بها»۔

اس قول کی تائید کچھ باب میں حضرت بریدہؓ کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ممانعت کے بعد «فزودوها» کا حکم دیا گیا ہے جو مردوں اور عورتوں سب کو شامل ہے اس لئے کہ عورتیں تمام احکام میں مردوں کے تابع ہوتی ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ نے التلخیص النجیری میں زیارت قبور للنساء کے جواز پر مسلم میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: «کیف أقول لہم یا رسول اللہ؟ (تعی إذا زارت القبور) قال: قولي: السلام على أهل الديار من المؤمنين والمسلمين ويرحم الله المستقدمين منا والمستأخرين وإنا إن شاء الله بكم لأحقون»۔

حافظ نے جواز کی ایک دلیل مستدرک حاکم کے حوالہ سے ذکر کی ہے «عن علی أن فاطمة بنت النبی صلی اللہ علیہ وسلم كانت تزور قبر عمتها حمزة كل جمعة فتصلي وتبكي عنده»۔ لیکن اس روایت کی سند ضعیف ہے کما حقہ الذہبیؒ۔

جواز کی ایک دلیل صحیح بخاری میں حضرت انسؓ کی روایت ہے «قال: مرّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بامرأة تبكي عند قبر، فقال: اتقي الله واصبري، قالت: إليك عني (أي تخم عني وإبعد) فإنك لم تصب بمصيبتي، ولم تعرفه، فقيل لها: إنه النبی صلی اللہ علیہ وسلم فأنت باب النبی صلی اللہ علیہ وسلم»۔

۱۔ چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے ملا باس بزیارة القبور وهو قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وظاهر قول محمد رحمه الله تعالى يقتضي الجواز للنساء أيضا لأنه لم يخص الرجال (ج ۵ صفحہ ۳۵) کتاب الکراہیۃ، الباب السادس عشر فی زیارة القبور ۱۲ م۔
۲۔ چنانچہ مبسوط سرخسیؒ میں مراحات کے ساتھ ذکر ہے «والأصح عندنا أن الرخصة ثابتة في حق الرجال والنساء جميعاً»۔
دیکھئے (ج ۲۴ صفحہ ۱) کتاب الأثریۃ، الرخصة فی زیارة القبور ۱۲ م۔

۳۔ (ج ۲ صفحہ ۱۳) تحت رقم ۴۹ - ۱۲ م

۴۔ صحیح مسلم (ج ۱ صفحہ ۳۱۱) قبیل کتاب الزکوٰۃ ۱۲ م

۵۔ تلخیص (ج ۲ صفحہ ۱۳) ۱۲ م

۶۔ چنانچہ حافظ ذہبیؒ لکھتے ہیں: (قلت) هذا منكر جده أو سليمان ضعف۔ دیکھئے تلخیص المستدرک بذیل المستدرک

(ج ۱ صفحہ ۳) کتاب الجائز ۱۲ مرتب

۷۔ (ج ۱ صفحہ ۱) باب زیارة القبور ۱۲ م

فلم تجد عنده بقاہین، فقالت: لم أعرفك، فقال: إنما الصبر عند الصدمة الأولى «
 معلوم ہوا کہ آپ نے اس عورت کو صبر کی تلقین تو کی لیکن زیارتِ قبر کی وجہ سے اس پر کوئی تکبر نہیں فرمائی۔
 زیارتِ القبور للنساء کے جواز کی ایک دلیل طبقات ابن سعد کی روایت ہے «أخبرنا موسى بن
 داود سمعت مالك بن أنس يقول: قسم بيت عائشة باثنين، قسم كان فيه القبر، وقسم
 كان تكون فيه عائشة وبينهما حائط، فكانت عائشة ربما دخلت حيث القبر فضلاً، فلما
 دفن عمر لم تدخله إلا وهي جامعة عليها ثيابها»

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں «احوال کے اختلاف سے حکم بدل جائیگا، مطلب یہ ہے کہ اگر عورتوں
 سے کثرتِ جنس یا بے پردگی، مردوں سے اختلاط یا بدعات کے ارتکاب یا کسی اور فتنے کا اندیشہ ہو تو مخالفت
 رائج ہے اور ایسا اندیشہ نہ ہو تو جائز ہے، اگلے باب میں حضرت عائشہؓ کے واقعہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے
 کہ ان کا حضرت عبدالرحمن بن ابی بکرؓ کی قبر پر جانا زیارتِ قبور للنساء کے جواز کی دلیل ہے اور آخر میں یہ فرمانا کہ
 «ولو شهدتك ما زرتك» اس بات کی دلیل ہے کہ اس اجازت کو عام نہ کرنا چاہئے کیونکہ عام اجازت سے
 خطر ہے کہ عورتیں شرائط کی پابندی نہیں کریں گی۔ واللہ اعلم

۱۵ (ج ۲ ص ۲۹) ذکر موضع قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

۱۵ یعنی عام لباس میں، «يقال: تفعلت المرأة: إذا لبست ثياب مہنتها أو كانت في ثوب واحد فهي فضلة

والرجل فضلة أيضاً۔ النہایہ فی غریب الحدیث والاثار (ج ۳ ص ۲۵) ۱۲ م

۱۵ زیارتِ قبور للنساء کے جواز کی ایک اور دلیل «التہید» میں عبداللہ بن ابی ملیکہ کی روایت ہے «أن عائشة رضي الله

تعالى عنها أقبلت ذات يوم من المقابر فقلت لها: يا أم المؤمنين، من أين أقبلت؟ قالت: من قبر أخي عبد الرحمن

بن أبي بكر رضي الله عنه، فقلت لها: أليس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن زيارة القبور؟ قالت:

نعم، كان ينهى عن زیارتھا ثم أمر بزیارتھا «كذا في عمدة القاری (ج ۱ ص ۶۶) باب زیارة القبور۔

اس سے معلوم ہوا کہ پچھلے باب میں «قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور.....» فرود رواہ والی روایت میں حضرت

عائشہؓ کے نزدیک اجازت مردوں اور عورتوں سب کو شامل ہے ۱۲ م

۱۵ دیکھئے العرف الشذی تحت سنن الترمذی (ج ۱ ص ۲۲) ۱۳ م

باب ماجاء فی الزیارة للقبور للنساء

»عن عبد اللہ بن ابی ملیکۃ قال : توفي عبد الرحمن بن ابی بکر بالحبیثی ، قال : فحمل
إلی مکہ فدفن فیہا « میت کو ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل کرنے کے بارے میں اختلاف
ہے بعض حضرات کے نزدیک یہ مکروہ ہے اور بعض کے نزدیک جائز ، ایک قول یہ ہے کہ ایک دو میل شہر سے
باہر لیجانے میں حرج نہیں اس سے زائد مکروہ ہے ، ایک قول یہ ہے کہ مادون السفر لیجانے کی گنجائش
ہے ، ایک قول یہ ہے کہ سفر کے بعد لیجانا بھی مکروہ نہیں ، امام شافعی فرماتے ہیں کہ میت کو ایک جگہ سے
دوسری جگہ لیجانا پسندیدہ نہیں الا یہ کہ مکہ ، مدینہ اور بیت المقدس میں سے وہ کسی سے قریب ہو تو اس
صورت میں وہاں منتقل کر دینا درست ہے ۔ امام محمد سے منقول ہے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا گناہ
اور معصیت ہے ۔^{۱۵}

بہر حال حنفیہ کے ہاں فتویٰ اس پر ہے کہ نعش کو ایک مقام سے دوسرے مقام تک لیجانا جائز
نہیں الا یہ کہ وہ دوسرا مقام ایک دو میل کے فاصلہ پر ہو اور دفن کے بعد نعش نکال کر لے جانا تو ہر حالت
میں ناجائز ہے ۔^{۱۶}

فلما قدمت عائشۃ أتی قبر عبد الرحمن بن ابی بکر فقالت :

وکتا کند ما فی جذیۃ حقبة من الدهر حتی قیل لب یتصدعا
فلما تفرقنا کأف و مالکنا لطول اجتماع لم نبت لیلة معاً

۱۵ لم یخرجہ من الصحاح الکتب الستۃ أحمد سہل الترمذی - قالہ الشیخ محمد قواد عبد الباقی - سنن ترمذی (ج ۲ ص ۲۴۱ ، رقم ۱۵۵۰) ۱۲ م

۱۶ تفصیل کے لئے دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۱۶۳ و ص ۱۶۴) باب هل یمخرج المیت من القبر واللحد لعلۃ -
اوجز المسائل (ج ۲ ص ۲۵۲) ماجاء فی دفن المیت ۱۲ مرتب

۱۷ احکام میت (ص ۸۸) ۱۲ م

۱۸ ترجمہ :- ہم ایک طویل عرصہ تک جدیم کے دو صاحب کی طرح تھے (کہ کبھی جدا نہ ہوتے تھے) یہاں تک کہ کہا جانے لگا کہ دونوں
ہرگز جدا نہ ہوں گے ، پھر جب ہم ایک طویل عرصہ سہ تھ رہنے کے بعد جدا ہو گئے تو ایسے ہو گئے گویا کہ میں نے اور مالک نے ایک رات بھی کبھی
سہ تھ نہیں گذاری ۔

ان دونوں اشارے متعلق تفصیل کے لئے دیکھیے معانی الشیخ (ج ۲ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) باب دفن المیت ، الفصل الثالث ،

رقم (۱۶۱۸) ۱۲ مرتب

جذیمہ عراق کے بادشاہوں میں سے ایک بادشاہ کا نام ہے اس کے دو مصاحب تھے مالک اور عقیل جو ایک طویل عرصہ تک اس کے ساتھ رہے، دونوں ہمیشہ اکٹھے اور ساتھ رہتے تھے یہاں تک سچی دوستی اور طویل رفاقت میں ضرب المثل بن گئے۔
 ”حقبہ“ طویل زمانے کو کہتے ہیں۔

یہ دونوں شعر متتم بن نویرہ یرومی کے ہیں جو اس نے اپنے بھائی مالک بن نویرہ کے مرثیہ میں کہے ہیں جو واقعہ ردت میں حضرت خالد بن لیث کے ایک شکر کی حضرت ضرار بن الازور کے ہاتھوں قتل کیا گیا متتم کو اپنے بھائی مالک سے شدید محبت تھی اس نے متعدد قصائد مرثیہ کے طور پر مالک کے بارے میں کہے، ادب میں اس کے مرثی کو بڑا مقام حاصل ہے، حضرت عمرؓ ان کے مرثی کو پسند فرماتے تھے اور بلا کر سنا کرتے تھے ایک مرتبہ آپ نے اس سے پوچھا ”انک لتجزل فی مدح أخیک فأین هو منک؟“ اس پر متتم نے یہ بلیغہ جواب دیا :

”کان والله أخی فی اللیلۃ ذات الأزمین والصریک الجمل الثقال وینجب الفرس للحرور
 ویحمل الرمح الطویل وعلیہ الشملۃ القلوت وهو بین مزادین فیصبح وهو متبسم“۔

باب ماجاء فی الدفن باللیل

”عن ابن عباس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم دخل قبراً لیلاً“ اس سے معلوم ہوا کہ میت کو رات کو دفنانا جائز ہے، چنانچہ جمہور کا یہی مسلک ہے۔

۱۵ مالک بن نویرہ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ کسی غلط فہمی کی بناء پر سلمان ہونے کی حالت میں قتل کیے گئے، دیکھئے اسد الغابہ (ج ۲ ص ۹۵) ترجمہ خالد بن الولید۔

مالک بن نویرہ اور متتم سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے الکامل لابن الاثیر (ج ۲ ص ۳۵۴ تا ۳۶۰) ذکر مالک بن نویرہ ۱۲ مرتب

۱۶ مکافی نزہۃ الأبصار بطرائف الأخبار والأشعار (ج ۲ ص ۲۸، شعر متتم بن نویرہ الیرومی)۔

ترجمہ : خدا کی قسم! میرا بھائی جاڑے کی ٹٹھری ہوئی رات میں سرکش اونٹوں پر سوار ہوتا، منہ زور گھوڑے دوڑاتا، لمبے لمبے نیزے اٹھاتا، ایسے میں اس پر صرف ایک تنگ چادر ہوتی اور وہ پانی کی دو مشکوں کے درمیان بیٹھا ہوتا، جب صبح ہوتی تو اس پر تبسم کھیل رہا ہوتا ۱۲ مرتب

۱۷ الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الکتب الستہ أحد سوء الترمذی، قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی۔
 جامع ترمذی (ج ۳ ص ۲۸، رقم ۷۵۷۱) ۱۲

اللبنة حسن بصریؒ، سعید بن المسیبؒ اور قتادہؒ کے نزدیک رات کو دفنانا مکروہ ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، ابن حزمؒ کہتے ہیں رات کو دفنانا جائز ہی نہیں الا یہ کہ کوئی مجبوری ہو۔

ان حضرات کی دلیل حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت ہے » اَنْتَ رَجُلًا مِنْ بَنِي عَذْرَةَ دُفِنَ لَيْلًا وَلَمْ يَصَلِّ عَلَيْهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَهِيَ عَنْ الدَّفْنِ لَيْلًا « نیز حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے » اَنْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : لَا تَدْفِنُوا مَوْتَاكُمْ بِاللَّيْلِ «

حدیث باب کے علاوہ مہرور کی دلیل صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے » قَالَ : صَلَّى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى رَجُلٍ بَعْدَ مَا دُفِنَ بَلِيلَةً قَامَ هُوَ وَأَصْحَابُهُ وَكَانَ سَأَلَ عَنْهُ ، فَقَالَ : مَنْ هَذَا ؟ قَالُوا : فُلَانٌ ، دُفِنَ الْبَارِحَةَ ، فَصَلُّوا عَلَيْهِ « اگر میت کو رات کو دفن کرنے میں کوئی کراہت ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس موقع پر ضرور نکیر فرماتے۔

نیز رات کو دفنانا خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے ثابت ہے، چنانچہ سنن ابی داؤد میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت آئی ہے فرماتے ہیں » رَأَى نَاسًا نَارًا فِي الْمَقْبَرَةِ ، فَأَتَوْهَا . فَيَا ذَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْقَبْرِ ، وَإِذَا هُوَ يَقُولُ : نَاوِلُونِي صَاحِبَكُمْ الْهَلْ « اس کے علاوہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابو بکر صدیقؓ، حضرت عثمان غنیؓ، حضرت علیؓ اور حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم رات کو دفنائے گئے، کتب حدیث میں اور بھی اس قسم کے واقعات مل سکتے ہیں، ان تمام واقعات کو ضرورت یعنی خوف زحام یا خوف حرب وغیرہ پر محمول کرنا تکلف سے خالی نہیں۔

جہاں تک ان روایات کا تعلق ہے جن سے رات کو دفنانے کی ممانعت یا کراہت معلوم ہوتی ہے ان کا جواب یہ ہے کہ وہ ممانعت رات کو دفنانے کی کراہت کی وجہ سے نہ تھی بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے زمانہ میں فوت ہونے والے تمام مومنین کی نماز جنازہ پڑھنا چاہتے تھے اور آپ کا

۱۵ ان دونوں روایات کے لئے دیکھیے طحاوی (ج ۱ ص ۲۴۷) باب الدفن باللیل ۱۲ م

۱۶ (ج ۱ ص ۱۷۹ و ۱۸۰) باب الدفن باللیل ۱۲ م

۱۷ (ج ۲ ص ۱۵۵) باب فی الدفن باللیل ۱۲ م

۱۸ دیکھیے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۳۳۴ و ۳۳۵) باب ماجاء فی الدفن باللیل - طبقات ابن سعد (ج ۲ ص ۳۰۵ و ۳۰۶)

ذکر دفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - اسد الغابہ (ج ۲ ص ۳۷۹) ترجمۃ علی بن ابی طالب ۱۲ مرتب

ارشاد تھا « لا أعرفن مامات منكم میت ما كنت بین أظهرکم إلا أذنتونی به فإن صلاتی علیہ رجحة » اور رات کو دفنانے میں چونکہ اس کا خطرہ تھا کہ آپ کی راحت کو ملحوظ رکھتے ہوئے آپ کو اس کی اطلاع نہ دی جائے اس لئے ممانعت کی گئی۔ واللہ اعلم

« فأسوج له سراج » معلوم ہوا کہ ضرورت کے موقع پر قبر کے پاس روشنی وغیرہ کا انتظام کیا جاسکتا ہے، البتہ محض زینت کے لئے چراغ وغیرہ کا جلانا درست نہیں۔

« فأخذہ من قبل القبلة » حنفیہ کے نزدیک سنت یہ ہے کہ میت کو قبلہ کی جانب سے قبر میں داخل کیا جائے جس کی صورت یہ ہو کہ جن زہ کو قبر سے قبلہ کی جانب میں رکھا جائے اور پھر اس کو اُسی جانب سے عرضاً قبر میں اتارا جائے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک « سئل » افضل ہے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ میت کو قبر کی پائنٹی کی جانب اس طریقہ سے رکھا جائے کہ میت کا سر قبر کی پائنٹی کے ساتھ ہو، پھر اس کو قبر میں کھینچا جائے اس طور پر کہ سر پہلے قبر میں داخل ہو اور پاؤں بعد میں۔

حنفیہ کی دلیل حدیث باب ہے جس میں « فأخذہ من قبل القبلة » کے الفاظ آئے ہیں۔ لیکن حدیث باب پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس کا مدار تحلیج بن ارطاة پر ہے جو حدس ہیں اور یہاں اس نے سماع کا ذکر نہیں کیا بلکہ عنعنہ کیلئے ہے۔

۱۰ نصب الراية (ج ۲ ص ۱۱۱) فصل في الصلاة على الميت ۱۲

۱۱ یہ جواب مزید وضاحت کے ساتھ طحاوی (ج ۱ ص ۲۲۴، باب الدفن باللیل) سے ماخوذ ہے ۱۲

۱۳ شروع باب سے یہاں تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ جو بیشتر عمدة القاری (ج ۸ ص ۱۵۱ و ۱۵۲، باب الدفن

باللیل) سے ماخوذ ہے ۱۲

۱۴ بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۱۱۱) فصل وأما سنة الدفن ۱۲

۱۵ « سئل » کی کیفیت بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۱۱۱) میں مذکورہ تفصیل سے ذرا مختلف بیان کی گئی ہے لیکن ہم

نے اس سلسلہ میں اصحاب مذاہب کی کتابوں پر اعتماد کیا ہے، دیکھئے المجموع شرح الہدایہ (ج ۵ ص ۲۹۴) فرع فی مذاہب

العلماء فی کیفیت إدخال الميت القبر، نیز دیکھئے (ص ۲۹۱ و ۲۹۲)۔ المغنی (ج ۲ ص ۲۹۹) مسألة :

قال : ويدخل قبره من عند رجله ۱۲ مرتب

۱۶ نصب الراية (ج ۲ ص ۱۱۱) فصل في الدفن ۱۲

اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت کو امام ترمذی نے "حسن" قرار دیا ہے اور امام ترمذی حدیث اور فن رجال دونوں کے امام ہیں، لہذا ان کا اس روایت کو حسن قرار دینا اس حدیث سے استدلال کے لئے کافی ہے نیز معلوم ہوا کہ حجاج بن ارطاة ان کے نزدیک ثقہ ہیں اور ثقہ اگر تالیس کرے تو یہ روایت کے حسن ہونے کے منافی نہیں نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ان کے پاس اس کا کوئی متابع موجود ہو۔

حنفیہ کی ایک اور دلیل مصنف عبدالرزاق کی روایت ہے "أَنَّ عَلِيًّا أَخَذَ يَزِيدَ بْنَ الْمَكْتَفِ مِنْ قَبْلِ الْقَبْلَةِ" یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ میں بھی آتی ہے اور اس کی سند بھی صحیح ہے ابن خزم نے المحلی میں اس کی صحت کا اعتراف کیا ہے۔

امام شافعی کا استدلال سنن ابی داؤد کی روایت سے ہے "عن أبي إسحاق قال: أوصى الحارث أن يصلي عليه عبد الله بن يزيد فصرى عليه، ثم أدخله القبر من قبل رجلى القبر وقال: هذا من السنة"۔

امام شافعی کا ایک استدلال اپنی ہی سند کی ایک روایت سے ہے "عن ابن عباس قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبل رأسه"۔

۱۔ دیکھئے اعلام السنن (ج ۸ صفحہ ۲۵۲) باب طریق إدخال الميت في القبر۔

حدیث باب پر ایک اعتراض "منہال بن خلیفہ" کے ضعف کا بھی کیا جاتا ہے۔ کما فی نصب الراية (ج ۲ صفحہ ۳)۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ "منہال بن خلیفہ" ایک مختلف فیہ راوی ہیں جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہاں بہت سے حضرات نے انہیں ثقہ بھی قرار دیا ہے، بالخصوص امام ترمذی کی تحسین کے بعد اس روایت کے قابل استدلال ہونے پر شبہ نہیں کیا جاسکتا، دیکھئے اعلام السنن (ج ۸ صفحہ ۲۵۲) ۱۲ مرتب

۲۔ صاحب "مصنف" امام عبدالرزاق بن ہمام صنعانی "اس روایت کو ذکر کر کے فرماتے ہیں "وبہ نأخذ"

دیکھئے (ج ۳ صفحہ ۲۹۹، رقم ۶۴۴۲) باب من حيث يدخل للميت القبر ۴

۳۔ (ج ۳ صفحہ ۳۲۸) من أدخل ميتاً من قبل القبلة ۱۲

۴۔ دیکھئے آثار السنن (ج ۳) باب في الدفن وبعض أحكام القبور، رقم (۱۹۴)۔ نیز دیکھئے

اعلام السنن (ج ۸ صفحہ ۲۵۲) ۱۲

۵۔ (ج ۲ صفحہ ۲۵۵) باب كيف يدخل الميت قبره ۱۲

۶۔ نصب الراية (ج ۲ صفحہ ۲۹۹) ۱۲

علامہ عثمانیؒ نے اعلاء السنن میں مسند شافعی والی روایت کا یہ جواب دیا ہے کہ اول تو اس کی سند ضعیف ہے اور اگر اس کی سند درست بھی ہو تب بھی یہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے مقابلہ میں محبت نہیں کما فی حدیث الباب، اس کے علاوہ صحابہ کرامؓ کا آپ کو دفناتے وقت ”ستل“ پر عمل کرنا ضرورت کی وجہ سے تھا اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک اصل حائط میں تھی اور قبلہ کی جانب سے ادخال ممکن ہی نہ تھا، سنن ابی داؤد والی روایت کا بھی یہی جواب ہے۔
واللہ اعلم

باب ما جاء في كراهية الفرار من الطاعون

”عن أسامة بن زید أن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر الطاعون، فقال: بقية رجز أو عذاب أرسل على طائفة من بني إسرائيل“ علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں اس طائفہ سے مراد بنی اسرائیل کے وہ لوگ ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے حکم دیا تھا ”وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا“ لیکن انہوں نے حکم پر عمل نہ کیا اور خلاف ورزی کی تو اللہ تعالیٰ نے ان پر طاعون مسلط کر دیا جیسا کہ ارشاد ہے ”فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَظْلِمُونَ“ طاعون کی اس وبا سے ایک وقت میں ان کے چوبیس ہزار آدمی مر گئے۔

”فَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا مِنْهَا، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَلَسْتُمْ بِهَا فَلَا تَهْبِطُوا“

۱۔ (ج ۸ ص ۲۵۳ و ص ۲۵۴) ۱۲ م

۲۔ چنانچہ حافظ ابن حجر ابن عدی اور ابن ماجہ کی دو (ایسی) روایات (جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خفیہ کے مسلک کے مطابق دفنائے جانے کا ذکر ہے) کا جواب دیتے ہوئے نقل کرتے ہیں ”قال الشافعی: لا يمكن إدخاله من جهة القبلة، لأن القبر في أصل الحائط“ الدراية (ج ۱ ص ۲۴) فصل في الدفن ۱۲ مرتب
۳۔ شرح باب از مرتب عفا الشرح ۱۲

۴۔ الحدیث أخرجه البغاري في صحيحه (ج ۲ ص ۱۵۴) كتاب الطب، باب ما يذكرف الطاعون۔
۵۔ مسلم في صحيحه (ج ۲ ص ۲۲۸) كتاب السلام، باب الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها ۱۲ م
۶۔ سورة الاعراف آیت ۱۳۱ - ۱۲ م

۷۔ سورة الاعراف آیت ۱۳۱ - ۱۲ م

۸۔ تحفة الاحوذی (ج ۲ ص ۱۶۱) ۱۲ م

علیہا۔ درمختار میں ہے کہ طاعون زدہ علاقے میں جانا اور اس سے نکلنا اس شخص کے لئے جائز ہے جس کا اعتقاد پختہ ہو کہ نفع نقصان جو کچھ لاحق ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے ہوتا ہے لیکن اگر اس کے اعتقاد میں کمزوری ہو اور وہ یہ سمجھتا ہو کہ اگر شہر سے نکل جائیگا تو نجات پا جائے گا اور اگر اس میں داخل ہوگا تو مرض میں مبتلا ہو جائے گا تو ایسے شخص کے لئے دخول و خروج مکروہ ہے، حدیث باب میں جو مانعت آئی ہے وہ اسی سوء اعتقاد کی صورت پر محمول ہے۔

حضرت شیخ الحدیث صاحب فرماتے ہیں کہ اگر کسی کا اپنا اعتقاد درست اور پختہ ہو لیکن اس کے دخول و خروج کی صورت میں دوسروں کے اعتقاد کے فساد کا خطرہ ہو تو اس صورت میں بھی دخول و خروج درست نہیں۔ واللہ اعلم (شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء فيمن قتل نفسه

عن جابر بن سمرۃ أن رجلاً قتل نفسه فلم يصل عليه النبي صلى الله عليه وسلم۔ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور داؤد ظاہریؒ کے نزدیک خودکشی کر کے مرنے والے کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی جبکہ امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ خلیفہ وقت تو اس کی نماز نہ پڑھے گا البتہ بقیہ لوگ اس کی نماز پڑھیں گے۔ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک خودکشی کرنے والے پر کسی حال میں نماز نہیں پڑھی جائے گی۔

حدیث باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز نہ پڑھنے کو امام احمد اسی پر محمول کرتے ہیں۔ جمہور کی دلیل سنن دارقطنی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: «صلوا خلف کل بتر و

۱۔ درمختار مع رد المحتار (ج ۵ ص ۴۸۲) قبیل کتاب الفرائض ۱۳ م

۲۔ حاشیہ الکوکب الدرئی (ج ۲ ص ۲۰۲) ۱۲ م

۳۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۴۔ الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۳۳۳) آخر حدیث من کتاب الجنائز۔ والنسائی في سننه

(ج ۱ ص ۲۹۹) ترك الصلاة على من قتل نفسه ۱۲ م

۵۔ دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص ۲۶۹) فرع من قتل نفسه ۱۳ م

۶۔ المغنی (ج ۲ ص ۵۶۱) مسألة قال: ولا يصلى الإمام على الغال ولا من قتل نفسه ۱۲ م

فاجرو صلوٰ علیٰ علی بن ابی طالبؑ لیکن اس روایت میں محمول ہیں جو اگرچہ ثقہ ہیں لیکن حضرت ابو ہریرہؓ سے ان کا سماع ثابت نہیں چنانچہ امام دارقطنیؒ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں » مکحول لم یسمع من ابی ہریرۃ ومن دونہ ثقات «۔

علامہ ابن قدامہؒ نے جمہور کی دلیل کے طور پر یہ روایت ذکر کی ہے » صلوٰ علی من قال : لا الہ الا اللہ «۔

حضرت جابرؓ کے اثر سے بھی جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں » صلی علی من قال : لا الہ الا اللہ « نیز مصنفؒ عبدالرزاق میں حضرت قتادہ کا اثر ہے » صلی علی من قال : لا الہ الا اللہ «، وإن کان رجل سوء جذاً، قل اللہم اغفر للمؤمنین والمؤمنات والمسلمین والمسلمات، قال : ولا أعلم أحداً من أهل العلم اجتنب الصلاة علی من قال : لا الہ الا اللہ «۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ جمہور کے نزدیک زجر پر محمول ہے تاکہ اس فعل کی شناخت واضح ہو سکے ورنہ دوسرے صحابہ کرامؓ نے ضرور اس پر نماز پڑھی ہوگی، جیسا کہ اس قسم کا عمل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مدیون کے بارے میں بھی ثابت ہے، چنانچہ اگلے باب میں روایت آرہی ہے » أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أتى برجل لیصلی علیہ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم : صلوٰ علی صاحبکم فإن علیہ دیناً «۔ آپ کا صلوة ترک کرنا محض زجر تھا قاتل نفس کے حق میں اس جواب

۱۔ کافی القرب (ج ۲ مسئلہ ۱، رقم ۳۵۴) ۱۲

۲۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۵۷، رقم ۱۱۱) باب صفة من تجوز الصلاة معه والصلاة علیہ ۱۲

۳۔ اس روایت کے بارے میں وہ لکھتے ہیں » رواہ الخلال بإسنادہ « المغنی (ج ۲ ص ۵۵) مسألة : قال : ولا یصلی الإمام علی الغال ولا من قتل نفسه ۔ سنن دارقطنی میں بھی اس قسم کی متعدد روایات آئی ہیں لیکن وہ سب کی سب ضعیف ہیں، امام دارقطنیؒ فرماتے ہیں : » لیس فیہا شیء یشبہ « دارقطنی (ج ۲ ص ۵۵ تا ۵۷) نیز دیکھیے نصب الرایہ

(ج ۲ ص ۲۸۱) کتاب الصلوة، باب الإمامة ۱۲ مرتب

۴۔ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۳۵۵) کتاب الجنائز، فی الرجل یقتل نفسه والنفساء من الزنا ھل یصلی علیہم ۹

۵۔ (ج ۲ ص ۵۳، رقم ۱۱۱۳) باب الصلوة علی ولد الزنا والمرجوم ۱۲

۶۔ یہ جواب علامہ نوویؒ کے کلام سے ماخوذ ہے، دیکھتے شرح نوویؒ ص ۱۱ ص ۱۱۱ (ج ۱ ص ۱۱۱) قبیل کتاب الزکاة ۱۲

کی تائید سنن نسائی کی روایت سے ہوتی ہے جس میں حضرت جابر بن سمروہ کے حدیث باب والے واقعہ میں یہ الفاظ آئے ہیں » فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أما أنا فلا أصلي عليه «۔

بہر حال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ بین مناسب ہے کہ قاتل نفس کی نماز جنازہ میں کوئی مقتدا شخصیت شریک ہوتا کہ ایک درجہ میں اس قبیح فعل پر زجر ہو سکے، کما فی المسک الذکرتہ۔ واللہ اعلم

(شرح باب جنازہ مرتبہ عفا اللہ عنہ)

باب ماجاء فی المدیون

» سمعت عبد الله بن أبي قتادة يحدث عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى رجلاً ليصلي عليه، فقال النبي صلى الله عليه وسلم صلوا على صاحبكم فإن عليه ديناً « جس کے ذمہ قرضہ ہوتا اور وہ مال چھوڑے بغیر فوت ہو جاتا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم شروع دور میں اس کی نماز نہ پڑھا کرتے تھے البتہ دوسروں سے پڑھوا دیا کرتے تھے لیکن بعد میں آپ نے مدیون کی نماز جنازہ بھی پڑھانی شروع کر دی تھی جیسا کہ اسی باب کی اگلی روایت میں آرہا ہے » فلما فتح الله عليه الفتح قام، فقال: أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فمن توفي من المسلمين فترك ديناً، على قضاءه الخ «

كفالت عن الميت | قال أبو قتادة: هو علي، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: بالوفاء؟ قال: بالوفاء، فصلی علیہ « اس حدیث سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ اور حضرات صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ میت کی جانب سے کفالت درست ہے خواہ اس نے اتنا مال چھوڑا ہو جس سے اس کا دین ادا کیا جاسکے یا نہ چھوڑا ہو۔

۱۔ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۹۹) ترك الصلاة على من قتل نفسه ۱۲

۲۔ یعنی تقریر حکیم الامت حضرت تھانوی علی سنن الترمذی (مخطوطہ - ج ۱ ص ۲۹۹) ۱۲ مر

۳۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۴۔ الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی - قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي

سنن ترمذی (ج ۳ ص ۳۸۱ رقم ۱۰۶۹) ۱۲ مر

جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر میت نے اتنا مال نہ چھوڑا ہو جس سے اس کا قرضہ ادا کیا جاسکے تو میت کی جانب سے کفالت درست نہیں آتا یہ کہ میت کی حیات ہی میں کوئی آدمی اس کی جانب سے کفیل بن گیا ہو، اس لئے کہ کفالت نام ہے «ضم ذمۃ الی ذمۃ فی المطالبۃ مطلقاً» کا، اور میت کے مرنے کے بعد اس سے مطالبہ ساقط ہو گیا، لہذا «ضم ذمۃ الی ذمۃ» ممکن نہ رہا کہ کفالت عن میت درست ہو سکے البتہ اگر زندگی ہی میں کفیل بن گیا ہو تو «ضم ذمۃ الی ذمۃ» کا تحقق ہو گیا، پھر میل کے مرنے کے بعد مطالبہ کے لحاظ سے اصل کا ذمہ تو ساقط ہو گیا لیکن کفیل کا ذمہ باقی رہ گیا لہذا وہ کفالت معتبر رہے گی۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے، اس میں ابو قتادہؓ کا قول «هو علی» کفالت کیلئے نہیں بلکہ وعدہ ہے جس کا قرینہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلمہ ہے «بالوفاء؟» نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ابو قتادہؓ اس میت کے اس کی حیات ہی میں کفیل بن چکے ہوں اور اس وقت «هو علی» کہہ کر اس کفالت سابقہ کا اخبار مقصود ہو نہ کہ انشاء کفالت۔

۱۔ مذکورہ بالا تفصیل المجموع شرح المہذب (ج ۱ ص ۱۳۷، کتاب الضمان) المغنی (ج ۲ ص ۵۹۳، باب الضمان) بدائع الصنائع (ج ۶ ص ۶، کتاب الکفالة، فصل وأما شرائط الکفالة) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

۲۔ الفقہ الاسلامی وأدلته (ج ۵ ص ۱۲۱)

۳۔ دیکھئے الفقہ الاسلامی وأدلته (ج ۵ ص ۱۲۱، المبحث انشاء شروط الکفالة)۔

وفی البدائع (ج ۶ ص ۶، فصل وأما شرائط الکفالة) وجہ قول ابی حنیفۃ أن الدین عبارة عن الفعل، والمیت عاجز عن الفعل، فكانت هذه کفالة بدین ساقط، فلا تصح، كما کفل علی انسان بدین ولادین علیہ، وإذامات ملیاً فهو قادر بدینا بئہ، وكذا إذامات عن کفیل، لأنه قائم مقامه فی قضاء دینہ ۱۲ مرتب

۴۔ اس لئے کہ اگر یہ کفالت ہوتی تو «بالوفاء» کہہ کر استفسار کی حاجت نہ تھی بلکہ ابو قتادہؓ کا «هو علی» کہنا کافی تھا اس لئے کہ لفظ «علی» الزام کے لئے کافی تھا، یہ اس کا قرینہ ہے کہ ابو قتادہؓ کے قول کو وعدہ سمجھا گیا جس میں قضاء الزام نہیں ہوتا اس لئے «بالوفاء» کہہ کر وعدے میں پختگی طلب کی گئی، اگرچہ قضاء الزام اس تاکید کے بعد بھی نہ ہوگا۔ دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص ۲۷۰) اور المسک الذکی (ج ۱ ص ۲۷۰، مخطوط) ۱۲ مرتب

۵۔ بذل الجہود (ج ۱ ص ۱۲۳) کتاب البیوع، قبیل باب فی المطل ۱۲ م

لین سنن نسائی اور ابن ماجہ کی ایک روایت میں ”فقال أبو قتادة : أنا أتكفل به“ کے الفاظ آئے ہیں۔ ان کو نہ وعدہ پر محمول کیا جاسکتا ہے اور نہ اخبار عن الکفالة السابقہ پر، لہذا اعلیٰ السنن۔

لہذا اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ ہماری بحث کفالت عن المیت قضاء کے بارے میں ہے نہ کہ دیانۃ کے بارے میں اور کفالت عن المیت قضاء کا اس روایت سے ثبوت نہیں ہو سکتا، اس کا ثبوت تو تب ہوتا جب تکفل کے انکار کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر دین کی ادائیگی لازم قرار دیدی ہوتی حالانکہ روایت میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

اسی باب میں حضرت ابو ہریرہ کی اگلی روایت کو بھی جہود کی جانب سے ذیل کے طور پر پیش کیا جاتا ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”فمن توفي من المسلمين فترك ديناً، على قضاءه“۔ اس روایت کے جواب میں بھی یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ وعدہ پر محمول ہے اور اس میں کفالت مقصود نہیں بلکہ اس کا وعدہ کیا جا رہا ہے کہ ایسے آدمی کا قرضہ بیت المال سے ادا کر دیا جائے گا۔ واللہ اعلم و علمہ اتم وأحكم۔

(شیخ باہل زمرتب عفا اللہ عنہ)

باب ماجاء فی رفع الیدین علی الجنائزۃ

عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب على جنازة فرفع يديه

۱۔ سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۳۳) کتاب البیوع، الکفالة بالدين۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۱۱) أبواب الصدقات، باب الجنائزۃ ۱۲ ہ

۲۔ (ج ۱۳ ص ۴۶۹، ۴۷۰)، باب الکفالة عن المیت ۱۲ ہ

۳۔ یہ جواب کسی قدر وضاحت کے ساتھ العرف الشذی مع جامع الترمذی (ج ۱ ص ۱۱۱) سے ماخوذ ہے نیز دیکھئے اعلیٰ السنن (ج ۱۳ ص ۴۷۰) ۱۲ مرتب

۴۔ کما فی المجموع (ج ۱۳ ص ۱۱۱) کتاب الضمان ۱۲ م

۵۔ اس مسئلہ سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے اعلیٰ السنن (ج ۱۳ ص ۴۷۰ تا ۴۷۱) باب الکفالة عن المیت ۱۲ م

۶۔ الحدیث لم یخرجہ من اصحاب الکتب الستہ سوى الترمذی۔ قالہ الشیخ محمد قواد عبد الباقی۔

سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۸۵، رقم ۱۰۷۷) ۱۲ ہ

فی اول تکبیرۃ و وضع الیمنی علی الیسری « نمازِ جنازہ کی پہلی تکبیر کے موقعہ پر ہاتھ اٹھائے جائیں گے اس پر تمام اہل علم کا اتفاق ہے البتہ بقیہ تکبیرات کے بارے میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، امام اوزاعیؒ اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ ہر تکبیر کے موقعہ پر ہاتھ اٹھائے جائیں گے۔

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک بقیہ تکبیروں میں ہاتھ نہیں اٹھائے جائیں گے لأن کل تکبیرۃ مقام رکعة ولا ترفع الایدی فی جمیع الركعات۔

مختصر ایوں کہا جاسکتا ہے کہ جو حضرات عام نمازوں میں عند الركوع رفع یدین کے قائل ہیں وہ نمازِ جنازہ کی ہر تکبیر میں بھی رفع یدین کے قائل ہیں اور جو حضرات عام نمازوں میں عند الركوع رفع یدین کے قائل نہیں وہ نمازِ جنازہ میں بھی بقیہ تکبیرات میں رفع یدین کے قائل نہیں۔

حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث باب ہماری دلیل ہے کہ اس میں تصریح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف پہلی تکبیر میں رفع یدین فرمایا۔

لیکن اس روایت میں یحییٰ بن علیؒ اسلمی اور ابو فروہ یزید بن سنانؒ دو راوی ضعیف ہیں، لیکن علامہ عثمانیؒ نے ثابت کیا ہے کہ یہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں۔

۱۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۲ ص ۹۴) مسألة : قال : ويرفع يديه في كل تكبيرة - المجموع (ج ۵ ص ۱۳۲) فرع في رفع الايدي في تكبيرات الجنائز۔

۲۔ کما يفهم من بداية المجتهد (ج ۱ ص ۲۳۹) الفصل الاول في صفة صلاة الجنائز ۱۲۔ ۳۔ یحییٰ بن علیؒ کے لئے دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۳۱۳، رقم ۲۷۸)۔

لیکن علامہ عثمانیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: «ولكن روى عنه الأجلة الأعلام وأخرج له ابن حبان في صحيحه حديثاً واحداً، فهو ممن يكتب حديثه ولا بأس به» اعلام السنن (ج ۸ ص ۸۱) باب كيفية صلاة الجنائز۔

ابو فروہ یزید بن سنانؒ کے لئے دیکھئے تقریب (ج ۲ ص ۳۱۳، رقم ۲۶۵)

لیکن یہ بھی ایک مختلف فیہ راوی ہیں، مروایں بن معاویہؒ ان کو بھی ثبت قرار دیتے ہیں اور ابو حاتمؒ فرماتے ہیں:

«محمّد الصدق يكتب حديثه ولا يعقبه» اور امام بخاریؒ فرماتے ہیں «مقارب الحديث» نیز ان سے شعبہؒ نے بھی روایت کی ہے وهو لا يروى إلا عن ثقة عنده - اعلام السنن (ج ۸ ص ۸۱) ۱۲ مرتب

۴۔ دیکھئے اعلام السنن (ج ۸ ص ۲۲۱ و ۲۲۲) ۱۲

اس روایت کی تائید حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہوتی ہے » أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه على الجنازة في أول تكبيرة ثم لا يعود «
لیکن اس میں بھی »فضل بن السکن« مجہول ہے ۔

شوافع وغیرہ کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے » أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا صلى على الجنازة رفع يديه في كل تكبيرة وإذا انصرف سلم « أخرجه الدارقطني في علله ، لیکن اس روایت کو مرفوع قرار دینا درست نہیں ۔ دراصل اس باب میں کوئی صحیح حدیث مرفوع فریقین میں سے کسی کے پاس نہیں اور اختلاف بھی افضلیت میں ہے نہ کہ جواز میں ، کذا قال الشيخ الأئور رحمه الله تعالى ۔ والله أعلم ۔

تم بفضل الله وكرمه شرح أبواب الجنائز ويليها إن شاء الله تعالى
شرح أبواب النكاح ۔

وقد وقع الفراغ منه بيوم الأحد في الحادي والعشرين من
شهر رمضان المبارك سنة ١٢٨٨ الموافق الثامن من مايو ١٩٧١م

۱۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۵۴) کتاب الجنائز، باب وضع الیمنی علی الیسری و رفع الایدی عند التکبیر۔ اس روایت پر امام دارقطنی نے سکوت کیا ہے ۴۱۲

۲۔ حافظ زیلعیؒ لکھتے ہیں »أعله العقيلي في كتابه بالفضل بن السکن وقال : إنه مجهول ۔ انتهى « پھر فرماتے ہیں » ولم أجده في ضعفاء ابن حبان « نصب الراية (ج ۲ ص ۲۸۵) أحادیث رفع الیدین فی التکبیرۃ الأولى ۴۱۲
۳۔ چنانچہ خود امام دارقطنی اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں » هكذا رفعه عمر بن شبة وخالفه جماعة، فرووه عن يزيد بن هارون موقوفاً، وهو الصواب « کذا فی نصب الراية (ج ۲ ص ۲۸۵) اب اگر حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت کو موقوف مانا جائے تو اس روایت کے معارض ان کی دوسری موقوف روایت بھی موجود ہے جو حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے علامہ عینیؒ نقل کرتے ہیں » وفي المبسوط : أن ابن عمر وعلياً رضي الله تعالى عنهما قالوا : لا ترفع اليدين فيها إلا عند تكبيرة الإحرام، وحكاها ابن حزم من ابن مسعود وابن عمر، ثم قال : لم يأت بالرفع فيما عدا الأولى نقل لا إجماع « عمدة القاري (ج ۱ ص ۱۸۸) باب سنة الصلاة على الجنازة ۔
۴۔ العرف الشذی مع جامع الترمذی (ج ۱ ص ۲۸۱)

البتة حنفية کی دلیل کے طور پر حضرت ابن عباسؓ کی ایک روایت پیش کی جاسکتی ہے جو ہم طبرانی میں مرفوعاً اور مصنف ابن ابی شیبہ میں موقوفاً مروی ہے » ترفع الايدي في سبعة مواطن، اقتتاح الصلاة، استقبال البيت، الصفا والمروة، والموقفين، وعند الحجر « (لفظه للطبرانی) دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۳۱) باب رفع الیدین فی الصلاة ۔ اور مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۳۶ و ۲۳۷) من کان یرفع یدیه فی اول تکبیرۃ ثم لا یعود ۔ اس روایت میں ہاتھ اٹھانے کے جن سات مقامات کا ذکر ہے ان میں نماز جنازہ کی بقیہ تکبیرات شامل نہیں ۔

اس روایت سے متعلق کلام درس ترمذی (ج ۲ ص ۳۵۳) باب رفع الیدین عند الركوع کے تحت گزر چکا ہے ۔ نیز دیکھئے نصب الراية (ج ۱ ص ۳۸۹ تا ۳۹۱)

۵۔ علامہ شوکانیؒ اس مسئلہ کے تحت لکھتے ہیں : والحاصل أنه لم يثبت في غير التكبيرة الأولى شيء يصلح للاحتجاج به عن النبي صلى الله عليه وسلم وأفعال الصحابة وأقوالهم لا حجة فيها، فينبغي أن يقتصر على الرفع عند تكبيرة الإحرام لأنه لم يشرع في غيرها (لا عند الانتقال من ركن إلى ركن في سائر الصلوات ولا انتقال في صلاة الجنائز) ۔ نيل الأوطار (ج ۲ ص ۴) باب القراءة والصلوة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ۴ مرتب علی منہ

أَبْوَابُ النِّكَاحِ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

نکاح کے لغتی معنی «دو ملی» کے بھی ہیں اور «عقد» کے بھی، پھر بعض نے پہلے معنی کو حقیقت اور دوسرے کو مجاز قرار دیا ہے لہذا ہر مذہب الحنفیہ اور بعض نے اس کے برعکس کہا ہے، یعنی عقد کے معنی میں حقیقت اور دو ملی کے معنی میں مجاز، اور بعض نے اس کو مشترک قرار دیا ہے۔ علامہ سہارنپوری ابو الحسن ابن الفارسی کا قول نقل کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں جہاں بھی یہ لفظ آیا ہے وہ عقد اور تزویج ہی کے معنی میں آیا ہے سوائے اس ایک آیت کے: «وَابْتَئُوا النِّسَاءَ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ» کہ یہاں نکاح سے «عَلَم» یعنی بلوغ مراد ہے۔

عن أبي أيوب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أربع من سنن المرسلين «یہاں مرسلین سے اکثر مرسل مراد ہیں چنانچہ ان خصال میں سے بعض خصال بعض انبیاء علیہم السلام میں موجود نہ تھے، چنانچہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت یحییٰ علیہ السلام سے نکاح

۱۔ اس لفظ سے متعلق تشریح کے لئے دیکھئے تاج العروس بتحقیق علامہ محمد ہارون (ج ۱، ص ۱۹۵)۔ البورالرائی (ج ۳ ص ۷۷)۔ بذل المجہود (ج ۱۰ ص ۲۳۱)۔

اور اصطلاح میں «عقد یغید ملک المتعة قصداً» کو کہا جاتا ہے۔ کافی تنویر الألباریح الدر المنار

ورد المحتار (ج ۲ ص ۲۵۸ تا ۲۶۰) ۱۲ مرتب

۲۔ سورة النساء، آیت ۷۱، ص ۱۲۰ م

۳۔ بذل المجہود (ج ۱ ص ۷۷)۔

وفي الفقه الإسلامي وأدلته (ج ۳، ص ۱۲۱): «وقد قال الزمخشري - وهو من علماء

الحنفية - ليس في الكتاب لفظ النكاح بمعنى الوطء إلا قوله تعالى: «حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ» - ۱۲ م

۴۔ لم يخرجه أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي - قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي - سنن

ترمذي (ج ۳ ص ۳۹، رقم ۱۸۸) - ۱۲ م

ثابت نہیں۔

”الحیاء“ علامہ توربشتی فرماتے ہیں کہ اس روایت میں لفظ ”الحیاء“ کی جگہ ”الختان“ بھی منقول ہے بلکہ ایک قول ”الحیاء“ کی جگہ ”الختان“ کا بھی ہے، شروع کی دو روایتیں تو درست ہیں لیکن ”الختان“ کی روایت میں تصحیف ہے اس لئے کہ مردوں کے لئے ہاتھ پاؤں میں مہندی لگانا عورتوں کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے ناجائز ہے، اس لئے اس کے سنتِ مرسلین ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، جہاں تک سر میں مہندی لگانے کا تعلق ہے وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تو سنت ہے لیکن دوسرے انبیاء کرام سے ثابت نہیں، اس لئے اس کو بھی سنتِ مرسلین میں شمار کرنا درست نہیں۔

نکاح کی شرعی حیثیت

”والنکاح“ امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح عبادت نہیں، گویا دوسرے عقود مالیہ کی طرح ایک معاملہ ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک وہ عقد مالی ہونے کے ساتھ عبادت بھی ہے۔ حنفیہ کی بات کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ نکاح میں ”خطبہ“ اور ”ولیمہ“ مسنون ہیں، نکاح شاہدین کے بغیر درست نہیں ہوتا، اس کا فسخ ناپسندیدہ ہے، اس کے بعد عدت واجب ہوتی ہے، تین طلاقوں کے بعد بغیر حلالہ کے تجدید نکاح کی اجازت نہیں ہوتی، یہ خصوصیات کسی اور معاملہ میں نہیں پائی جاتیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح دوسرے معاملات کی طرح محض ایک معاملہ نہیں بلکہ یہ عبادت بھی ہے۔

اس پر اتفاق ہے کہ غلبہ شہوت کی صورت میں نکاح ضروری ہے چنانچہ ایسا شخص مہر اور نفقہ پر قدرت رکھنے اور حقوقِ زوجیت ادا کرنے پر قادر ہونے کے باوجود اگر نکاح نہ کریگا تو گنہگار ہوگا۔

۱۔ دیکھئے مرقاة المفاتیح (ج ۲ ص ۸۷) باب السواک، الفصل الثانی۔ جہاں تک حضرت یحییٰ علیہ السلام کا تعلق ہے ان کی صفت تو خود قرآن کریم نے ”حصور“ بیان کی ہے، جس کا مطلب محققین کے نزدیک ”الذی لا یأتی النساء لا للعزبل للعفة والزهد“ ہے کما فی التفسیر الکبیر (ج ۸ ص ۳۹) ۱۲ مرتب

۲۔ مرقاة (ج ۲ ص ۸۷) باب السواک ۱۲

۳۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۸۸) باب الترغیب فی النکاح۔ عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۶۶) باب الترغیب فی النکاح ۱۲

۴۔ بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص ۲۲۵) کتاب النکاح ۱۲

لیکن اگر حالتِ توقان نہ ہو تو نکاح کی شرعی حیثیت کے بارے میں اختلاف ہے :
ظاہر یہ کہ نزدیک نکاح اس صورت میں بھی فرض عین ہے، بشرطیکہ وہ حقوق زوجیت
کے ادا کرنے پر قادر ہو۔ ان حضرات کا استدلال اُن آیات و احادیث سے ہے جن میں نکاح کیلئے
امر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، جیسے: «فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ» اور «وَأَنْكِحُوا
الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالضَّالِّحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ» اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد
ہی: «تَزَوَّجُوا فِائِي مَكَاتِرِكُمْ الْأُمَمَ»۔

لیکن جمہور کے نزدیک ایسی صورت میں نکاح فرض نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کے عہد مبارک میں متعدد صحابہ کرامؓ نے نکاح کو چھوڑ رکھا تھا پھر بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ان پر کوئی نکیر نہیں فرمائی، اگر نکاح فرض ہوتا تو آپؐ انہیں نکاح کا ضرور حکم دیتے اور ترکِ نکیر بھی
فہرما تے۔

۱۔ سورۃ النساء آیت ۲۱ - ۱۲

۲۔ سورۃ النور آیت ۳۱ - ۱۳

۳۔ دعاء الطبرانی فی الاوسط عن سہل بن حنیف، وفيه موسى بن عبيدة وهو ضعيف - مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۵۲)
باب الحث على النكاح وما جاء في ذلك ۱۲ مرتب

۴۔ کما فی التفسیر الکبیر (ج ۲ ص ۲۳) تحت قوله تعالى: «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالْحُرَّ»
لیکن اس پر عکاف بن بشر تمیمی کے واقع سے اعتراض ہو سکتا ہے جس میں ذکر ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے
ان سے پوچھا: «أَنْتَ زَوْجٌ؟» قال: لا، قال: «وَأَنْتَ صَحِيحٌ؟» قال: نعم،
والحمد لله، قال: فَأَنْتَ إِذَا مِنْ إِخْرَانِ الشَّيَاطِينِ، إِمَّا أَنْ تَكُونَ مِنْ رَهْبَانِ النَّصَارَىٰ فَأَنْتَ مِنْهُمْ، وَإِمَّا
أَنْ تَكُونَ مَثَافِصَنَ كَمَا نَصَنَ فَإِنَّ مِنْ سَتْنِ النَّكَاحِ، شَرَّارَ كَعْرَ ابْنِ بَكْرٍ وَأَمْرَ ذُلِّ أُمَوَاتِكُمْ عَزَّابِكُمْ»۔ رواہ
ابو یعلیٰ والطبرانی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ الفاظ کے تھوڑے تھوڑے فرق کے ساتھ مسند احمد میں بھی آیا ہے لیکن اس کے بارے میں علامہ
ہیثمیؒ فرماتے ہیں: «وفیه راو لم یسم» جہاں تک مسند ابویعلیٰ اور طبرانی کی مذکورہ روایت کا تعلق ہے اس کے بارے میں علامہ
ہیثمیؒ فرماتے ہیں: «وفیه أبو معاویۃ بن یحییٰ الصدقی، وهو ضعيف» دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۵۲ و ۲۵۳) باب
الحث على النكاح وما جاء في ذلك۔

پھر اس واقعہ کو درست ماننے کی تقدیر پر یہ ایک واقعہ جزئی ہے اس کے بارے میں شیخ ابن حاتمؒ فرماتے ہیں: «وَأَمَّا
حدیث مکات فی بیجا علی معین فیجوز کون سبب الوجوب تحقق فی حقہ» فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۲) کتاب النکاح ۱۲
مرتب معنی عند

پھر جمہور میں سے امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح محض مباح ہے اور نفلی عبادات کے لئے خود کو فارغ کر لینا اشتغال بالنکاح کے مقابلہ میں افضل ہے۔

ان کا استدلال آیت قرآنی "وَتَبْتَغِلْ إِلَيْهِ تَبْتِغِلًا" سے ہے کہ تبتل کے معنی "القطع عن النساء" اور ترک نکاح کے ہیں۔ نیز آیت قرآنی "سَيِّدًا وَحَصُورًا" سے بھی استدلال ہے کہ قرآن کریم نے حضرت یحییٰ علیہ السلام کی منقبت ذکر کرتے ہوئے ان کی صفت "حصور" بیان کی ہے جس کے معنی ہیں "الذی لا یأفی النساء" اگر نکاح افضل ہوتا تو "حصور" کو بطور صفت مدح ذکر نہ کیا جاتا احناف کی اس مسئلہ میں تین روایات ہیں، ایک استحباب کی، دوسری سنیت کی اور تیسری وجوب کی۔

۱۔ سورۃ المزمل آیت ۵، ۶ - ۱۲ م

۲۔ کافی النہایۃ (۵۱ مسئلہ) ۱۲ م

۳۔ سورۃ آل عمران آیت ۷۷ - ۱۲ م

۴۔ امام شافعیؒ کا ایک استدلال قرآن کریم کے ارشاد "ذَرْنِی لِّلنَّاسِ حُبَّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنینِ" (سورۃ آل عمران آیت ۱۴۵) سے بھی ہے، اس آیت میں حب النساء والبنین کو بطور مذمت بیان کیا گیا ہے جس سے نکاح کا افضل نہ ہونا معلوم ہوتا ہے، نیز امام شافعیؒ کا استدلال اس سے بھی ہے کہ نکاح بیع کی طرح ایک عقد معاوضہ ہے جس طرح بیع کے مقابلہ میں اشتغال بالعبادۃ افضل ہے اسی طرح نکاح کے مقابلہ میں بھی اشتغال بالعبادات النافلۃ افضل ہوگا کافی المغنی (۶۵ مسئلہ) فصل: والناس فی النکاح علی ثلاثۃ أضرب۔

جہاں تک آیت سے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کے اندر نفی اور بنین کی فطری محبت کا ذکر ہے جو اگر حدود کے اندر ہو تو مذموم نہیں۔ جہاں تک نکاح کو بیع کی طرح عقد معاوضہ قرار دینے کا تعلق ہے سو اس کے بارے میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ نکاح محض ایک معاملہ نہیں بلکہ عبادت بھی ہے، لہذا بیع پر اس کو قیاس کرنا درست نہیں۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب۔

۵۔ کافی فی فتح القدر (ج ۳ مسئلہ) شیخ ابن حاتمؒ نے یہاں واجب کے ساتھ "کفایہ" کی اور سنت کے ساتھ "موکدہ" کی قید بھی ذکر کی ہے اور سنت موکدہ ہی کے قول کو اجماع قرار دیا ہے۔ نیز وہ فرماتے ہیں کہ جن حضرات علی الاطلاق مستحب کہا ہے اور سنیت کا قول ذکر نہیں کیا ان کی بھی استحباب سنیت مراد ہے "وکثیرا ما یقاسل فی اطلاق المستحب علی السنۃ"۔

علامہ کاسانیؒ نے حقیقہ کا مسلک نقل کرتے ہوئے ان کے درج ذیل اقوال نقل کئے ہیں :

① مذوب و مستحب، و إلیہ ذہب الکرخی۔

② جہاد اور نماز جازہ کی طرح فرض کفایہ، إذا قام بہ البعض سقط عن الباقین۔

③ واجب علی الکفایہ، سلام کے جواب کی طرح۔

④ واجب علی العین، لیکن عملاً نہ اعتقاداً، نماز وتر، صدقۃ العطر اور قرانی کی طرح۔

بدائع الصنائع (۲۵۵ مسئلہ) أوائل کتاب النکاح

اصل تقریر میں نکاح کی شرعی حیثیت سے متعلق مذاہب کی تفصیل بھی "بدائع" سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب یعنی عند

بہر حال حنفیہ کے نزدیک نکاح مسنون ہے اور قدرت کے باوجود ترک نکاح خلاف اولیٰ ہے۔ نیز اشتغال بالنکاح تخیل للعبادة کے مقابلہ میں افضل ہے، حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :
 (۱) آیت قرآنی : « وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً »
 اس سے واضح ہے کہ انبیاء کرام کی اکثریت نکاح پر عمل کرتی آئی ہے، اگر ترک نکاح اولیٰ ہوتا تو یہ حضرات اُسے نہ چھوڑتے۔

(۲) حضرت ابوالیوب انصاریؒ کی حدیث باب : « قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : أَرْبَعٌ مِنْ سُنَنِ الْمُرْسَلِينَ : الْحَيَاءُ ، وَالتَّعَطُّرُ ، وَالتَّشَوُّكُ ، وَالنَّكَاحُ » امام ترمذی نے اس روایت کو « حدیث حسن ضعیف » کہا ہے لیکن اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس روایت میں « ابوالشمال » راوی مجہول ہیں، لہذا امام ترمذیؒ کا اس روایت کو حسن قرار دینا کیسے درست ہو سکتا ہے ؟

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذیؒ کا اس روایت کو حسن قرار دینا اس کی علامت ہے کہ یہ راوی ان کے نزدیک مجہول نہیں، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ امام ترمذیؒ نے اس روایت کو اس وجہ سے « حسن » قرار دیا ہو کہ اس کے متعدد شواہد موجود ہیں۔

(۳) اسی باب میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں : « يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ ، عَلَيْكُمْ بِالْبَاءَةِ ، فَإِنَّهُ أُغْضِيَ لِلْبَصْرِ وَأُحْصِنَ لِلْفَرْجِ » « بَاءَةُ » کے معنی نکاح کے ہیں، یہ « بَاءَةُ » سے نکلا ہے جس کے معنی « ٹھکانے » کے ہیں، مناسبت ظاہر ہے کہ جو شخص کسی عورت سے نکاح کرتا ہے وہ اس کے لئے ٹھکانا بھی مہیا کرتا ہے۔ واضح رہے کہ علامہ نوویؒ نے قاضی عیاضؒ سے « الباءة » میں چار لغات نقل کی ہیں :
 (۱) « الباءة » بالمد والحاء (۲) « الباء » بالهاء بلامد (۳) « الباء » بالمد بلاحاء
 (۴) « الباهة » بہا تین۔ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ بہر صورت اس کے لغوی معنی « جامع » کے

۱۔ سورہ رعد آیت ۲۵۔ ۳۔ ۱۲ م

۲۔ ابوالشمال بکسر اولہ وتضعی اللیم، مجہول، من الثالثة رت۔ تقریباً تہذیب (ج ۲ ص ۲۷۷، رقم ۱۱) مرتب
 ۳۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ اس روایت کے بارے میں کہتے ہیں : « رواه أحمد والترمذي، ورواه ابن أبي خيثمة وغيره من حديث علي بن عبد الله عن أبيه عن جده وهو، ورواه الطبراني من حديث ابن عباس » التلخیص (ج ۱ ص ۶۷، تحت رقم ۱۱) باب السواك « مرتب
 ۴۔ وقيل : لأن الرجل يتبوأ من أهله، أي يستمكن، كما يتبوأ من منزله - النهاية (ج ۱ ص ۱۲) م

ہیں، اگرچہ بعد میں ”نکاح“ کے معنی میں بھی یہ لفظ استعمال ہونے لگا۔

(۴) سنن ابن ماجہ میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، فرماتی ہیں: ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: النكاح من سننّی، فمن لم يعمل بسننّی فليس منی، وتزوجوا فإني مكاثر بكم الأمم، ومن كان ذا طول فليتكع الخ“

(۵) اگلے باب (”في النهي عن التبتّل“) میں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں: ”رد رسول الله صلى الله عليه وسلم على عثمان بن مظعون استبتّل، ولو أذن له لاختصينا“

(۶) سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع روایت ہے: ”لا ضرورة في الإسلام“ یعنی ترکِ نکاح اسلام میں نہیں۔

جہاں تک ”و تَبْتَئِلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا“ سے استدلال کا تعلق ہے سو اس سے مراد رہبانیت نہیں بلکہ زہد ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ دل میں اللہ کی محبت غالب ہو اور علاقہ دنیاویہ اس میں رکاوٹ نہ بن سکیں، اگر اس میں ترکِ نکاح کا حکم ہوتا تو اس کے پہلے مخاطب تو خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی تھے، جس کا تقاضا یہ تھا کہ آپؐ کبھی نکاح نہ فرماتے، حالانکہ آپؐ نے متعدد نکاح کئے جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس آیت سے ترکِ نکاح مراد نہیں، خود باری تعالیٰ کے ایک دوسرے فرمان سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے: ”وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ“

۱۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۸۴) کتاب النکاح، باب استحباب النکاح لمن تآقت نفسه إليه الخ ۱۲ مرتب
۲۔ سنن ابن ماجہ (ص ۳۳۳) باب ماجاء فی فضل النکاح - اس روایت میں اگرچہ عیسیٰ بن میمون المدنی مولیٰ القاسم بن محمد ضعیف ہیں، مگر فی التقریب (ج ۲ ص ۲۱۱، رقم ۹۲۷) لیکن ”صحیحین“ میں اس کا شاہد موجود ہے، چنانچہ حضرت انس بن مالکؓ کی ایک قول روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مروی ہے: ”أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أُمُورٌ وَأَنْظُرُ وَأُحِلِّي وَأُرْقِدُ وَأُتَزَوِّجُ النِّسَاءَ، فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَنِي فَلَيْسَ مِنِّي“ اللفظ البخاری (ج ۲ ص ۵۴، و ۵۵، الترغيب في النكاح) نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۴۹) باب استحباب النکاح لمن تآقت نفسه إليه الخ ۱۲ مرتب عنہ۔

۳۔ (ج ۱ ص ۴۴۹) کتاب المناسک، باب لا ضرورة في الإسلام ۱۲ م

۴۔ سورة حديد آیت ۲۷ - ۲۸ م

اور "سَيِّدًا وَحَصُورًا" استدلال کا جواب یہ ہے کہ حضرت محمدی علیہ السلام کی شریعت میں اگر ترک نکاح افضل ہو تو وہ مستدرجہ بالا دلائل کی روشنی میں شریعت محمدیہ کے لئے حجت نہیں۔
واللہ اعلم

باب ماجاء فیمن ترضون دینہ فزوجه

عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إذا خطب إليكم من ترضون دینہ وخلقہ فزوجه " اس سے امام مالکؒ نے استدلال کیا ہے کہ "کفارت" صرف "دین" میں معتبر ہے، "حرفت" اور "نسب" میں نہیں۔
جبکہ جمہور کے نزدیک "حرفت" اور "نسب" میں بھی معتبر ہے۔ ان کے نزدیک اسی حدیث میں "وخلقہ" کے الفاظ حرفت اور نسب کی "کفارت" پر دال ہیں، اس لئے کہ نسب اور حرفت کا انسان کے اخلاق پر بہت اثر پڑتا ہے۔
پھر کفارت اسلام کے اصول مساوات کے منافی نہیں، کیونکہ اس کا مقصد کسی کو کسی پر فضیلت دینا نہیں، فضیلت کا معیار تو محض تقویٰ ہے بلکہ "کفارت" کا مقصد رشتہ نکاح میں پائیداری اور خوشگواہی پیدا کرنا ہے جو عادت اس کے بغیر نہیں ہوتی۔

۱۵ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ملک ۱۴) باب الکفارة ۱۲ م

۱۶ دیکھئے "المغنی" (ج ۶ ملک ۴۸) مسألة : قال : والكف والدين والمنصب۔

کفارت کے بارے میں ائمہ اربعہ کے مذاہب کا خلاصہ اس طرح ہے :

« فهم متفقون على الكفارة في الدين، واتفق غير المالكية على الكفارة في الحرية والنسب والحرفة، واتفق المالكية والشافعية على خصلة السلامة من العيوب المثبتة للخيار، واتفق الحنفية في ظاهر الرواية والمناطقة على خصلة المال، وانفرد الحنفية بخصلة إسلام الأصول » كذا في « الفقه الإسلامي وأدلته » (ج ۲، صفحہ ۲۴۱ و ۲۴۲) المبحث الخامس ما تكون فيه الكفارة ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی النظر إلى المخطوبة

عن المغيرة بن شعبه أنه خطب امرأة، فقال النبي صلى الله عليه وسلم :
انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما « بعض حضرات کے نزدیک خاطب کے لئے مخطوبہ
کو دیکھنا جائز نہیں اور نکاح سے قبل اس میں اور اجنبیہ میں کوئی فرق نہیں، امام مالکؒ سے بھی ایک
روایت یہی ہے جبکہ ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ مخطوبہ کو دیکھنا اس کی اجازت کے ساتھ جائز ہے
جبکہ جمہور یعنی امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، امام اوزاعیؒ اور
سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ مخطوبہ کو دیکھنا مطلقاً جائز ہے، اس کی اجازت کے ساتھ بھی اور
بغیر اجازت کے بھی، پھر مخطوبہ کو دیکھنے کا محض جواز ہی نہیں بلکہ استحباب بھی ہے۔^{۹۵}

۱۔ الحدیث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۲۷) إباحة النظر قبل التزويج - وابن ماجه في
سننه (ص ۱۳) باب النظر إلى المرأة إذا أراد أن يتزوجها ۲۳
۲۔ یہ لفظ آدم، یاؤم، آدمًا باب ضرب سے بھی ہو سکتا ہے اور آدم، إندامًا باب افعال سے بھی،
بمعنی الفت و اتفاق پیدا کرنا۔ کما فی النہایۃ (ج ۱ ص ۱۲) ۱۲ م
۳۔ کما فی شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۵) باب الرجل يريد تزويج المرأة هل يحل له النظر إليها
أم لا ۹ ۱۲ م

۴۔ امام مالکؒ کے مسلک سے متعلق یہ دو روایتیں ہم نے ملا علی قاریؒ کی مرقاة سے لی ہیں، دیکھئے (ج ۶ ص ۱۹۵)
کتاب النکاح، باب النظر إلى المخطوبة و بيان العورات، الفصل الأول - لیکن علامہ نوویؒ نے امام مالکؒ کا مسلک
بھی جمہور کے مطابق جواز بلا اذن کا نقل کیا ہے اور بلا اذن والی روایت کو انھوں نے ضعیف قرار دیا ہے، عدم
جواز کی کوئی روایت انہوں نے امام مالکؒ سے متعلق ذکر نہیں کی، البتہ وہ لکھتے ہیں: « لكن قال مالك: أكره
نظره في غفلتها مخافة من وقوع نظره على عورة » گویا امام مالکؒ کے نزدیک بلا اذن بھی نظر کا جواز ہے
لیکن مخطوبہ کے علم میں لا کر۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۱) باب ندب من أراد نكاح امرأة إلى أن
ينظر إلى وجهها الخ ۱۲ مرتب -

۵۔ چنانچہ ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں: « فإنه مندوب لأنه سبب تحصيل النكاح وهو سنة مؤكدة »
مرقاۃ (ج ۶ ص ۱۹۵) باب النظر إلى المخطوبة، الفصل الثاني - اصل تقریر میں مذکور جمہور کا مسلک مرقاة
(ج ۶ ص ۱۹۵) سے ماخوذ ہے۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حدیث باب جمہور کے مسلک کی دلیل ہے، گویا اس حدیث میں ”انظر الیہا“ کا صیغہ امر جمہور کے نزدیک استحباب پر محمول ہے، عدم وجوب کا قرینہ ”مستدرک حاکم“ میں محمد بن مسلمہ کی روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: ”إذا ألقا الله فقليل منكم خطبة امرأة فلا بأس أن ينظر إليها“ نیز ابو حمید فرماتے ہیں: ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا خطب أحدكم امرأة فلا جناح عليه أن ينظر إليها إذا كان إنما ينظر إليها لخطبتها و إن كانت لا تعلم“

پھر جمہور کے نزدیک ”نظر الی المخطوبہ“ کا جواز صرف ”وجہ“ اور ”کفین“ کی حد تک ہے، امام اوزاعی فرماتے ہیں: ”یجتهد وینظر الی ما یرید منها إلا العورة“ جبکہ ابن حزم کہتے ہیں کہ جسم کا ہر حصہ دیکھ سکتا ہے، وہو باطل بلا ریبؒ واللہ اعلم

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

نیر علامہ نووی فرماتے ہیں: ”قال أصحابنا: يستحب أن يكون نظره إليها قبل الخطبة، حتى إن كرها تركها من غير إيداء، بخلاف ما إذا تركها بعد الخطبة“ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۴)۔

پھر نظر الی المخطوبہ کا جواز عدم شہوت کے ساتھ مقید ہے یا شہوت کی صورت میں بھی جواز ہے؟ اس سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۱۱) باب النظر الی المرأة قبل الترویج۔
الکواکب الدری (ج ۲ ص ۲۱۳ و ۲۱۴)۔ رد المحتار علی الدر المختار (ج ۵ ص ۲۳۴)۔ کتاب المحظور والإباحۃ، فصل فی النظر والمتن ۱۲ مرتب عنہ
(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۔ امام حاکم نے یہ روایت فضائل محمد بن مسلمہ انصاری کے تحت (ج ۳ ص ۴۳) پر ذکر کی ہے۔ دیکھئے نصب الرایۃ مع البقیۃ (ج ۴ ص ۲۴۱) فصل فی الوطی والنظر والمتن۔ نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۱۱) باب النظر الی المرأة إذا اراد أن یتزوجها ۱۲ مرتب

۲۔ رواہ احمد والبخاری والطبرانی فی الأوسط والکبیر، ورجال أحمد رجال الصمیم۔ دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۱۲۱) باب النظر الی من یرید تزویجها ۱۲
۳۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱) باب النظر الی المرأة قبل الترویج۔ حافظ نے اس مقام پر امام احمد کے مسلک سے متعلق تین روایات ذکر کی ہیں: ”الأولی کالجمہور، والثانیۃ: ینظر الی ما ینظر غالباً، والثالثۃ: ینظر الیہا متجودۃ“ ۱۲ مرتب

۴۔ علامہ نووی نے داؤد ظاہری کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے اور اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں: ”وهذا خطأ ظاهري صوابه لأصول السنة والإجماع“ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵) ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی اعلان النکاح

عن الربیع بنت معوذ قالت : جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فدخل على عداة بنی نعی، فجلس على فراشي كمجلسك منی «

یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت ربیعؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اجنبیہ اور غیر محرم تھیں پھر آپؐ ان کے قریب کیسے تشریف فرما ہوئے ؟
اس کا ایک جواب تو یہ دیا جاتا ہے کہ حجاب النساء کا حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے نہیں تھا، لیکن یہ جواب اُس وقت درست ہو سکتا ہے جب حکم حجاب کی تخصیص پر قرآن و سنت کی کوئی دلیل قائم ہو جائے۔

لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ یا تو یہ نزولِ حجاب سے پہلے کا واقعہ ہے، اور اگر نزولِ حجاب کے بعد کا واقعہ ہو تب بھی یوں کہا جاسکتا ہے کہ « وجہ » اور « کھین » حکم حجاب سے مستثنیٰ ہیں لیکن فتنہ السنہ (ج ۲ ص ۶۷) کتاب الأدب، باب فی الغناء ۳۱۲

لے لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اسی جواب کو راجع قرار دیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں : « والذي وضع لنا بالأدلة القويّة أنّ من خصائص النبي صلى الله عليه وسلم جواز الخلوة بالأجنبية والنظر إليها، وهو الجواز الصحيح عن قسّة أم حرام بنت ملحان في دخوله عليهما ونومه عندها وتقليتها رأسه، ولم يكن بينهما محرمية ولا زوجية » فتح الباری (ج ۹ ص ۲۱۱) باب ضرب الدق فی النکاح والولیعة - علامہ عینیؒ نے بھی تقریباً یہی بات بیان کی ہے خصوصیت والے جواب کو راجع قرار دیا، دیکھئے عمدۃ العاری (ج ۲ ص ۱۳) باب ضرب الدق الخ -

لیکن حقیقت یہ ہے کہ دعویٰ خصوصیت کے لئے مضبوط دلیل کی ضرورت ہے، اس لئے کہ جہاں تک ام حرامؓ کے واقعہ کا تعلق ہے سو ان کے بارے میں راجح یہ ہے کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی محرم تھیں، چنانچہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں : « اتفق العلماء على أنّها كانت محرمة صلى الله عليه وسلم، واختلفوا في كيفية ذلك، فقال ابن عبد البر وغيره: كانت إحدى خالاته صلى الله عليه وسلم من الرهناء، وقال آخرون: بل كانت خالة لأبيه أو لجدّه، لأن عبد المطلب كانت أمّه من بنی النجار » شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۳۱) کتاب الإمامة، باب فضل القزوفی البحر -

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کے دو جواب تو اصل تقریر میں بھی آچکے ہیں، نیز علامہ کرمانیؒ نے یہ امکان بھی بیان کیا ہے کہ « فجلس على فراشي كمجلسك منی » میں لفظ « مجلسك » لام کے قعر کے ساتھ ہو (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کی وجہ سے ان کو چھپانے کا حکم دیا گیا، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معاملہ میں چونکہ فتنہ کا کوئی ادنیٰ اندیشہ بھی نہ تھا اس لئے آپ کے لئے یہ عمل جائز تھا۔

”وجوب یات لنا یضرب بد فوفہق ویند بن من قتل من آباء یوم بددر الی ان قالت احد اهن : و فینا بنی یسلم مافی غد، فقال لہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : اسکتی عن ہذا، وقولی التی کنتی تقولین قبلہا“ اس حدیث کے آخری جملے سے استدلال کر کے علماء نے کہا ہے کہ نکاح کا اعلان ”دف“ بجا کر اور غنا کے ساتھ کیا جاسکتا ہے بشرطیکہ وہ اپنی حدود کے اندر ہو، اور اس کے اندر گانے بجانے کے دوسرے آلات اور ساز کا استعمال نہ ہو۔

غنا اور موسیقی کا شرعی حکم

اس روایت سے استدلال کر کے بعض صوفیہ اور بعض متجددین عصر نے کہا ہے کہ ”غنا اور موسیقی“ جائز ہے۔

لیکن اس استدلال کا بطلان ظاہر ہے، اس لئے کہ روایت میں صرف ”دف“ کا ذکر ہے جو آلات موسیقی میں سے نہیں اور جہاں تک غنا کا تعلق ہے اس کے بارے میں ہم ذکر کر چکے ہیں کہ کسی خوشی کے موقع پر اپنی حدود کے اندر اور بغیر آلات موسیقی کے اس کا جواز مشفق علیہ ہے، بہر حال یہ حدیث کسی بھی طرح موسیقی کے جواز پر دلیل نہیں بن سکتی۔

اس قسم کے آلات کی قسمیں

اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ اس قسم کے آلات کی تین قسمیں ہیں :

① وہ آلات جو اصلاً اعلان وغیرہ کے لئے وضع کئے گئے ہوں اور ان کا مقصد لہو و طرب

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

اس صورت میں یہ لفظ ”جلوس“ کے معنی میں ہوگا، اور کوئی اشکال نہ ہوگا کما قال المحافظ۔ نیز علامہ کرمانی نے ”مجلسک“ بکسر اللام کی صورت میں ایک جواب یہ بھی دیا ہے کہ ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اتنے قریب تو بیٹھے ہوں لیکن پردے کی آڑ میں، دیکھتے شرع کرمانی (ج ۱۹ ص ۱۸۱) باب ضرب الدف الخ۔ اور فتح الباری (ج ۹ ص ۱۸۱) ”مرتباً منہ“ کما فی تنویر الأبصار والذخائر مع رد المحتار (ج ۵ ص ۲۳۶ و ۲۳۷) کتاب المحظور والباحۃ، فصل فی

نہ ہو، یہ اور بات ہے کہ کسی کو اس میں لذت محسوس ہونے لگے، مثلاً ”دف“، ”نقارہ“ اور ”گھنٹیا“ وغیرہ، ان کا استعمال بالاتفاق جائز ہے۔

(۲) وہ آلات جو لہو و طرب کے لئے وضع کئے گئے ہوں اور فساد کا شعار ہوں، جیسے ”ستار“ اور ”ہارمونیم“ وغیرہ، ان کی حرمت پر اتفاق ہے۔

(۳) وہ آلات جو اگرچہ لہو و طرب کے لئے وضع کئے گئے ہوں لیکن فساد کا شعار نہ ہوں، امام غزالیؒ نے اس کی مثال ”طبل“ سے دی ہے، امام غزالیؒ اور بعض صوفیہ نے خاص شرائط کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے، مثلاً ایک شرط یہ ہے کہ سننے والا کوئی بے ریش لڑکا یا اجنبیہ نہ ہو، دوسرے اس پر جو اشعار پڑھے جاتیں ان کے مضامین خلاف شرع نہ ہوں، تیسرے مقصود تحرک قلب ہو نہ کہ لہو و طرب۔

لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک امام غزالیؒ وغیرہ کا یہ قول مقبول نہیں اور موسیقی کے تمام آلات جو طرب کے لئے وضع کئے گئے ہیں بلا استثناء ناجائز ہیں۔
دلائل حرمت | جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) ارشاد باری تعالیٰ: ”وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ“۔ اس آیت میں ”لہو الحدیث“ سے مراد ”غنا“ اور ”مزامیر“ ہیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اس کی یہی تفسیر منقول ہے۔

(۲) آیت قرآنی: ”وَاسْتَغْفِرْ مَنْ اسْتَفْزَزَ مِنْهُمُ ابْنُ مَرْوَةَ“ اس میں ”ابن ماریہ“

سے مذکورہ مضمون احیاء العلوم (۲ ج ۲۸۱ تا ۲۸۳) کتاب دابة السماع والوجد، الباب الاول في ذكر اختلاف العلماء في اباحة السماع وكشف الحق فيه، العوارض المعقمة للسمع۔ سے ماخوذ ہے۔

ونقل الزبيدي عن السهروردي: ”ومن أباحه من الفقهاء لم يرد علانه في الساجد

والبقاع الشريفة“، إتحاف السادة المتقين (ج ۶ صفحہ ۴۵) ۱۲ مرتب

سے سورۃ لقمان آیت ۱۱ - ۱۲

سے چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں سند صحیح کے ساتھ ان سے اس کی تفسیر ”هو والله الغناء“ کے الفاظ کے ساتھ منقول ہے، اس تفسیر کو امام حاکمؒ اور بیہقیؒ نے بھی نقل کیا ہے اور اس کو سند صحیح قرار دیا ہے، نیز بیہقیؒ میں حضرت ابن عباسؓ سے بھی اس کی تفسیر ”هو الغناء واشباہه“ کے الفاظ کے ساتھ منقول ہے، مذکورہ تمام تفصیل کے لئے دیکھئے نیل الاوطار

(ج ۸ صفحہ ۸۳) أبواب السبق والرمي، باب ما جاء في آية اللهم ۱۲ مرتب

سے سورۃ الإسراء آیت ۶۲ - ۶۳

کی تفسیر "غنا" اور "مزامیر" وغیرہ سے کی گئی ہے کما هو منقول عن مجاہدؒ۔
 (۳) "أَقِمْنَ هَذَا الْحَدِيثَ تَعَجُّبُونَ وَقَضَّحَكُونَ وَلَا تَتَبَكَّرُونَ وَأَنْتُمْ سَامِدُونَ" ابو عبیدہ کہتے ہیں کہ لغت حیر میں "سمود" غنا کو کہا جاتا ہے۔ حکمران سے بھی یہی مروی ہے، نیز حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: "هو الغناء بالیمانیۃ"۔

(۴) صحیح بخاری میں حضرت ابوالکاشم اشعریؒ کی مرفوع روایت ہے: "لیکون من اُمتی أقوام يستحلون الحِرَّ والحریر والخمر والمعاذف"۔

(۵) سنن ابن ماجہ میں مجاہدؒ سے مروی ہے: "قال: كنت مع ابن عمر فسمع صوت طبل فأدخل إصبعيه في أذنيه، ثم تمنى حتى حتى فعل ذلك ثلاث مرات، ثم قال: هكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم"۔

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ امام ابو داؤدؒ نے اس روایت کو "منکر" قرار دیا ہے۔
 کافی نسخۃ التولوی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے "تخصیص" میں یہ روایت نقل کر کے اس پر سکوت

۱۔ روح المعانی (ج ۱۵ ص ۱۲)

۲۔ سورۃ النجم آیت ۵۹ تا ۶۱ پ ۱۲۔

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھیے روح المعانی (ج ۲۷ ص ۷۲) قبیل سورۃ العنبر۔

واضح رہے کہ امام العوفیہ شیخ سہروردیؒ نے بھی اپنی کتاب "عوارف المعارف" میں مذکورہ تین آیات کی حرمت پر استدلال کیا ہے۔ کافی احکام القرآن للشیخ المفق محمد شعیب رحمہ اللہ تعالیٰ (ج ۳ ص ۲۵)، نیز آیت: "وَلَا يَشْهَدُونَ الزُّوْرَ" (سورۃ فرقان آیت ۷۲، پ ۱۹) محمد بن الحنفیہؒ، مجاہدؒ اور امام ابو حنیفہؒ سے بھی اس کی ایک تفسیر غنا کے ساتھ منقول ہے۔ حوالہ بالا ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۲ ص ۸۴) کتاب الاثریۃ، باب ما جاء فیمن يستحل الخمر ویستہیہ بغیر اسمہ ۱۲ م

۵۔ الحِرُّ: تخفیف الراء "الفرج"، وأصله حرج "بکسر الحاء وسكون الراء، وجمعه "أحراج" ومنهم من يشدد الراء وليس بجيد، فعلى التخفيف يكون في حرج لا في حرر۔ كذا في النهاية (ج ۱ ص ۳۶۶ مادة حرر) ۱۲ مرتب

۶۔ (ص ۱۳) أبواب النکاح، باب الغناء والدف ۱۲ م

۷۔ دیکھیے سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۶۷) کتاب الأدب، باب کراهیۃ الغناء والزمر ۱۲ م

کیا ہے۔ جو ان کے نزدیک روایت کے قابل استدلال ہونے کی دلیل ہے، اس لئے امام ابو داؤد کا «منکر» قرار دینا یا تو کسی خاص طریق کی بنا پر ہے یا «منکر» سے ان کی مراد «غریب» ہے اور متقدمین کی کتابوں میں اس قسم کے اطلاقات کی کافی نظیریں ملتی ہیں، لہذا اس روایت کو اصطلاحی اعتبار سے منکر قرار دینا درست نہیں ہے۔

(۶) سنن ترمذی میں حضرت عمران بن حصین کی روایت ہے: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ

ﷺ كَمَا فِي نِيلِ الْأَوْطَارِ (ج ۸ ص ۸۰) أَبْجَابِ السَّبْقِ وَالرَّحْمَى، بَابُ مَا جَاءَ فِي آيَةِ اللَّهِ ۴۲
 ۲۔ جس کی وضاحت یہ ہے کہ منکر اصطلاح میں «مَدْرُوءُ الضَّعِيفِ مَخَالِفًا لِمَا رَوَاهُ الثَّقَةُ» کو کہا جاتا ہے کما
 ذكره المحافظ، كما في تيسير مصطلح الحديث (ص ۹۵) لیکن اصول حدیث کی یہ اصطلاحات متقدمین کے زمانہ
 میں اتنی مرتب اور منضبط نہ تھیں جتنی کہ متاخرین کے دور میں ہو گئیں، چنانچہ متقدمین کے دور میں ایک اصطلاح کو
 دوسری اصطلاح کی جگہ استعمال کر لیا جاتا تھا جبکہ متاخرین کے ہاں اس کا استعمال کیا جاتا ہے کہ ہر اصطلاح اپنے
 مخصوص معنی ہی میں استعمال ہو، اس کے بعد یہ سمجھیں کہ متقدمین «منکر» بول کر بسا اوقات «غریب» (یعنی جس کا
 راوی متفرد ہو اگرچہ ثقہ ہی کیوں نہ ہو) مراد لے لیتے ہیں، اس سلسلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے الرفع والتكثير في الجرح والتعديل
 (ص ۲۰۳ تا ۲۰۴) في الفروق بين قولهم: حديث منكر ومنكر الحديث، ویروی المتأکیر۔
 زیر بحث روایت میں بھی عین یکن ہے کہ امام ابو داؤد نے جو اس کو منکر کہا ہے وہ متقدمین کی اصطلاح کے مطابق ہو یعنی
 منکر بول کر حدیث غریب مراد لی ہو، اگرچہ راجح یہ ہے کہ منکر ہونا تو کجا یہ روایت غریب بھی نہیں ہے، اس لئے کہ جنہوں نے
 اس کو غریب قرار دیا ہے وہ سلیمان بن موسیٰ کو متفرد قرار دیتے ہیں حالانکہ سلیمان اس کی روایت میں متفرد نہیں،
 چنانچہ مسند ابویعلیٰ میں میمون بن مهران نے اور طبرانی میں مسلم بن مقدم صغانی نے ان کی متابعت کی ہے، کذا فی عون للعبود
 (ج ۴ ص ۳۳۵ و ۳۳۶) بَابُ كَرَاهِيَةِ الْغَنَاءِ وَالزَّمْرِ، كِتَابُ الْأَدَبِ «مرتب معنی عنہ»

۳۔ چنانچہ صاحب بذل المجہود (ج ۱۹ ص ۱۱۱) الأدب، كَرَاهِيَةِ الْغَنَاءِ وَالزَّمْرِ میں لکھتے ہیں:

أَمَّا قَوْلُ أَبِي دَاوُدَ أَنَّ الْحَدِيثَ مَنْكَرٌ فَلَمْ أَقِفْ عَلَى وَجْهِ نَكَارَتِهِ، لِأَنَّهُ رَوَاهُ ثَقَاتٌ، وَلَيْسَ
 بِمُخَالَفٍ لِمَنْ هُوَ أَوثَقُ مِنْهُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ۔

اور صاحب عون العبود (ج ۴ ص ۳۳۵) پر لکھتے ہیں:

وَلَا يَعْلَمُ وَجْهَ النِّكَارَةِ فَإِنَّ الْحَدِيثَ رَوَاهُ ثَقَاتٌ كُلُّهُمْ ثَقَاتٌ، وَلَيْسَ بِمُخَالَفٍ لِمَنْ هُوَ أَوثَقُ النَّاسِ ۱۲

۴۔ (ج ۲ ص ۵۵) أَبْوَابُ الْفِتَنِ، بَابُ بَلَا تَرْجَمَ قَبِيلُ بَابِ مَا جَاءَ فِي قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةُ

كَهَاتَيْنِ» ۱۲

صلی اللہ علیہ وسلم قال : فی هذه الأمة خفت ومسخ وقذف ، فقال رجل من المسلمين : یا رسول اللہ ! ومتی ذلك ؟ قال : إذا ظهرت القیان والمعاذف وشربت الخمر »
 ان احادیث کے علاوہ محازف و مزامیر کے عدم جواز پر اور بھی بہت سی احادیث ہیں جنہیں والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس سترۃ نے اپنے عربی رسالہ "کشف الغناء عن وصف الغناء" میں جمع کر دیا ہے ، یہ رسالہ "احکام القرآن" کا ایک جزو ہے ، اس رسالہ میں انہوں اس موضوع پر بتیس احادیث جمع کر دی ہیں جن میں سے متعدد صحیح ، بعض حسن اور بعض ضعیف ہیں ، لیکن ان کا مجموعہ محازف و مزامیر کا عدم جواز ثابت کرنے کے لئے کافی ہے ۔

۱۔ "القیان" : "قینۃ" کی جمع ہے بمعنی "باندی" ، وکثیراً ما تطلق علی المغنیۃ من الإماء ، اس کی ایک جمع "قینات" بھی آتی ہے ، دیکھئے النہایہ (ج ۴ صفحہ ۱۳) م ۱۲
 ۲۔ معازف : "معزفۃ" کی جمع ہے گانے بجانے کے آلات م ۱۲
 ۳۔ اور حضرت مفتی صاحب کے رسالہ "السعی المحدث فی تفسیر لہو الحدیث" کے ایک حصہ کی حیثیت رکھتا ہے ، یہ دونوں رسالے احکام القرآن میں شامل ہیں ۔ دیکھئے (ج ۳ صفحہ ۱ تا ۱۲) طبع جدید ادارۃ العہد آن والعلوم الاسلامیہ کراچی ۔ م ۱۲

۴۔ ان روایات کی اجمالی فہرست مآخذ کے حوالہ کے ساتھ اس طرح ہے :

(۱) حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت : سنن ابی داؤد (ج ۲ صفحہ ۱۹۵) کتاب الاثریۃ باب ماجاء فی السکو ، اور مسند احمد (ج ۲ صفحہ ۱۵۸)
 (۲) حضرت ابن عباسؓ کی روایت : سنن ابی داؤد (ج ۲ صفحہ ۵۲) باب فی الأوعية ، مسند احمد (ج ۱ صفحہ ۲۸۹) سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱۰ صفحہ ۲۲۱) کتاب الشهادات ، باب ماجاء فی ذم الملاحی من المعازف والمزامیر وغیرھا ۔

(۳) حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت : سنن ترمذی (ج ۲ صفحہ ۵۴) أبواب الفتن باب (بلا ترجمہ) بعد باب ماجاء فی أشرط الساعة ۔

(۴) حضرت علی بن ابی طالبؓ کی روایت : حوالہ بالا ۔

(۵) حضرت ابن مسعودؓ کی روایت : نیل الاوطار (ج ۸ صفحہ ۸) باب ماجاء فی آتۃ اللہ (بحوالہ محمد

بن اسحاق ۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

قائلین اباحت کے دلائل اور ان کے جوابات

اب ان روایات پر ایک نگاہ ڈال لینی چاہیے جن سے محدثہ زمانہ کے اہل تجدّد اور بعض صوفیاء موسیقی کے جواز پر استدلال کرتے ہیں :

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

(۶) حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت، حوالہ بالا۔

(۷) حضرت علیؓ کی روایت، رواہ ابن فیلان، حوالہ بالا۔

(۸) حضرت عمرؓ کی روایت، رواہ الطبرانی، حوالہ بالا۔

(۹) حضرت علیؓ کی روایت، خرجم قاسم بن سلام، حوالہ بالا۔

(۱۰) حضرت ابوامامہؓ کی روایت، مسند احمد بن حنبل (ج ۵ ص ۲۵۷) کنز العمال (ج ۱۱ ص ۴۴۳ و ۴۴۴)

رقم ۳۲۰۸۹ برمز ط۔ حم۔ طب۔

(۱۱) حضرت ابن عباسؓ کی روایت، بیہقی (ج ۱۰ ص ۱۲۲) کتاب الشهادات، باب ماجاء فی ذم

الملاہی من المعازف والمزامیر ونحوھا۔

(۱۲) حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت جواہر القرآن (ج ۳ ص ۲) میں مسند اور ابن حبان کے حوالہ سے

منقول ہے، نیز دیکھئے کنز العمال (ج ۱۳ ص ۱۸۱) کتاب القيامة، الخسف والمسخ۔

(۱۳) حضرت سہیل بن سعدؓ کی روایت، کنز العمال، حوالہ بالا بحوالہ عبد بن حمید، ابن ابی الدنیا اور ابن الخبار

نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ج ۱ ص ۱۹۵) کتاب الفتن باب الخسوف۔

(۱۴) حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی روایت، سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱۰ ص ۲۲۳) باب الرجل یغنی۔ اور سنن

ابی داؤد بتصحیح محمد بن عبد الحمید (ج ۴ ص ۱۸۲) کتاب الادب، باب کراہیۃ الغناء والزمر۔ کنز العمال (ج ۱۵

ص ۱۱۹ و ۱۲۰ رقم ۴۰۶۵۵) التفتی المحطور، کتاب اللہو واللعب بحوالہ ابن ابی الدنیا فی ذم الملاہی۔

(۱۵) حضرت علیؓ کی روایت کنز العمال (ج ۱۵ ص ۱۲۷ رقم ۴۰۶۹۳) بحوالہ دارقطنی۔

(۱۶) حضرت انسؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۱۲۷ رقم ۴۰۶۹۳) التفتی المحطور بحوالہ ابن عمری

فی أمالیہ و تاریخ ابن عساکر۔

(۱۷) حضرت صفوان بن امیہؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۱۲۷ و ۱۲۸) رقم ۴۰۶۹۳) التفتی المحطور

(بقیہ حاشیہ الاصفحہ پر)

① ان حضرات کا پہلا استدلال حضرت ربیع بنت معوذ کی حدیثِ بابیہ ہے لیکن اس کا جواب گزر چکا ہے کہ خوشی کے مواقع پر دف بجانا جائز ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بحوالہ بیہقی، طبرانی، دلی۔ نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۸) أبواب الحدود، باب المقتبین۔

(۱۸) حضرت علیؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۱۱۱، رقم ۴۰۶۴۳) بحوالہ حاکم فی تاریخہ والدیلی۔

(۱۹) حضرت ابن عباسؓ کی روایت، احکام القرآن (ج ۳ ص ۲) یہ روایت الفاظ کے ذرا فرق کے ساتھ

اسی حاشیہ میں نمبر کے تحت گزر چکی ہے۔

(۲۰) حضرت ابن عباسؓ کی روایت، احکام القرآن (ج ۳ ص ۲) بحوالہ دلی، البتہ کنز العمال (ج ۱۵

ص ۱۱۱، رقم ۴۰۶۶۵) میں دلی ہی کے حوالہ سے حضرت جابرؓ کی طرف منسوب ہے۔

(۲۱) حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲، رقم ۴۰۶۶۵) بحوالہ دلی۔

(۲۲) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت، کنز (ج ۱۵ ص ۱۱۱، رقم ۴۰۶۶۵) نیز دیکھئے رقم ۴۰۶۶۵ بحوالہ

دلی عن انسؓ۔

(۲۳) حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت، کنز (ج ۱۵ ص ۱۱۱، رقم ۴۰۶۶۵) بحوالہ حکیم ترمذی۔

(۲۴) حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایت، (کنز (ج ۱۵ ص ۱۱۱، رقم ۴۰۶۶۵) بحوالہ ابن مردویہ

والبراء، و ذکرہ فی الكنز من الضیاء۔ اُیضاً روایت عن انسؓ (ص ۱۱۱، رقم ۴۰۶۶۵)۔

(۲۵) حضرت ابن عمرؓ کی روایت، کنز رقم ۴۰۶۶۵) بحوالہ طبرانی و خطابی۔

(۲۶) حضرت علیؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۱۱۱، رقم ۴۰۶۸۸) الفتاویٰ بحوالہ مسند ابویعلیٰ۔

(۲۷) حضرت زید بن ارقمؓ کی روایت، کنز، رقم ۴۰۶۸۸) بحوالہ حسن بن سفیان والدیلی۔

(۲۸) حضرت ابوامامہؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۳ ص ۲، رقم ۴۰۶۸۸) الکاسب المحظورہ۔ الإكمال

بحوالہ ابن ابی الدنیا اور ابن مردویہ۔

(۲۹) حضرت عائشہؓ کی روایت، رواہ الطبرانی فی الاوسط دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۱۱۱) باب فی ثمن

القینہ، کتاب البیوع۔

یہاں ۲۹ روایات کے اصل مأخذ کا حوالہ درج ہے، تین روایات اصل تقریر میں آچکی ہیں، اس طرح کل بیس

روایات ہوئیں یہ تمام روایات احکام القرآن (ج ۳ ص ۲ تا ص ۱۱۱) میں اکٹھی دیکھی جاسکتی ہیں، کتب حدیث میں اس موضوع

سے متعلق اور بھی متعدد روایات موجود ہیں، تلاش و جستجو سے اس تعداد میں متعدد اضافہ ہو سکتا ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتبہ عفا اللہ عنہ

② دوسرا استدلال صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے: "قالت: دخل أبو بكر وعندي جاريستان من جوارى الأنصار تغتبان بهما تقاولت الأنصار يوم بعث، قالت: وليستا بمغنيتين، فقال أبو بكر: أبمن أميرالذئبان في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ وذلك في يوم عيد فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا أبا بكر! إن لكل قوم عيدا وهذا عيدنا"

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ غنا بغیر الآلات یا محض دن کے ساتھ تھا جس کا مواضع سردر میں جواز ہے۔

③ بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت: "أنها زفت امرأة إلى رجل من الأنصار فقال النبي صلى الله عليه وسلم: يا عائشة! ما كان معكم لهن؟ فأت الأنصار يعجبهم اللهو - اس میں لفظ "لہو" مطلق ہے جو تمام آلاتِ طرب کو شامل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں "لہو" سے مراد غنا بغیر الآلات ہے چنانچہ سنن ابن ماجہ کی

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۳) کتاب العیدین، باب سنة العیدین لأهل الإسلام - ایک روایت میں آپ کے یہ الفاظ مروی ہیں: "دعهم یا أبا بکر فإنها أيام عید" (ج ۱ ص ۱۳) باب إذا فاته العید یصلی رکعتین - حضرت عائشہؓ کی مذکورہ روایت ان دو مقامات کے علاوہ بخاری کے درج ذیل مواضع میں بھی آئی ہے: (۱) - ج ۱ ص ۲ - کتاب الجہاد، باب المدرق (۲) - ج ۱ ص ۵ - کتاب المناقب، باب قصة الحبش (۳) - ج ۱ ص ۵۵ کتاب المناقب، باب مقدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأصحابہ إلى المدينة - نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹) کتاب العیدین، فصل فی جواز لعب الجوار الصغار وغناءهن - ۱۲ مرتبہ

۱۵ اس جواب کی تائید حضرت عائشہؓ کے الفاظ "ولیستا بمغنیتین" سے بھی ہو رہی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ کوئی پیشہ ور گانے والی نہ تھیں، مزید وضاحت کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۴۴) باب الحراب والمدرق یوم العید ۱۲ مرتبہ

۱۶ (ج ۲ ص ۴۴) کتاب النکاح، باب النوبة اللاتی یهدین المرأة إلى زوجها - ۱۳ م

۱۷ ص ۱۳، باب الغناء والدف ۱۲ م

روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں : « أرسلتم معهما من يغتني ؟ قالت : لا ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الأضرار قومٌ فيهم غزل فلو بعثتم معهما من يقول :
أَتَيْنَاكُمْ أَتَيْنَاكُمْ فحَيَّانَا وَحَيَّاكُمْ

یا زیادہ سے زیادہ غنا بالدف مراد ہے ، چنانچہ ایک روایت میں : « فهل بعثتم معها جارية تضرب بالدف وتغتنی ؟ » کے الفاظ آئے ہیں ، بہر حال غنا بغیر الآلات ہو یا دف کے ساتھ دونوں صورتیں جائز ہیں بالخصوص مواقع سرور میں ۔

(۴) عمدة القاری کی روایت سے بھی استدلال ہے : « عمر بن شبة عن أبي عاصم النبيل حدثنا ابن جريج عن عطاء عن عبيد بن عمير قال : كان لداود عليه الصلاة والسلام معزفة يتغنى عليها ويُنكى ويُنكى »

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت حافظ ابن حجرؒ نے بھی فتح الباری میں نقل کی ہے لیکن اس میں « معزفة » کا کوئی ذکر نہیں ، اگر بالفرض علامہ عینیؒ کی روایت کو تسلیم کر لیا جائے تب بھی یہ عبيد بن عمير کا قول سمجھا جائے گا ، اس لئے کہ اگرچہ وہ تابعی اور ثقہ ہیں لیکن حافظؒ نے لکھا ہے : « كان قاص من أهل مكة » اور خزر جیؒ نے خلاصة تہذیب التہذیب الکمال میں ذکر کیا ہے : « أول من قص عبيد بن عمير » اور اپنی اس روایت کی نسبت انہوں نے نہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی ہے نہ کسی صحابی کی طرف ، لہذا ظاہر یہی ہے کہ یہ جملہ کوئی حدیث یا اثر نہیں بلکہ ان کے قصوں میں سے کوئی قصہ ہے جو شرعی طور پر حجت نہیں ۔

۱۔ چنانچہ شریک کی روایت میں یہی الفاظ آئے ہیں ، کافی فتح الباری (ج ۹ ص ۲۲) باب النسوة اللاتي الخ ۱۲ م

۲۔ (ج ۲۰ ص ۲۵) کتاب فضائل القرآن ، باب من لم يتغن بالقرآن ۱۲ م

۳۔ چنانچہ حافظؒ نے یہ روایت عمر بن شبة عن أبي عاصم النبيل حدثنا ابن جريج عن عطاء عن عبيد بن عمير کے

طریق سے ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے : « كان داود عليه السلام يتغنى . يعني حين يقرأ ابكى ويُنكى » فتح الباری (ج ۹ ص ۱۲ م)

چنانچہ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۵۵ ، رقم ۱۵۱) میں حافظؒ نے ان کا ذکر ان الفاظ کیا تھا : « عبيد بن عمير بن قتادة اللبيثي

أبو عاصم المكي ولد علي عمدة النبي صلى الله عليه وسلم ، قاله مسلم وعدة غيره من كبار التابعين ،

وكان قاص أهل مكة ، فجمع على ثقتهم ، مات قبل ابن عمر ، بر من « ع » ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۲ ص ۲۵) رقم ۱۶۴ ، قال ثابت : أول من قص الخ ۱۲ م

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ علامہ شوکانی نے سماع کے بارے میں اپنے رسالہ میں یہی روایت مصنف عبدالرزاق کے حوالہ سے نقل کی ہے اور اسے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی طرف منسوب کیا ہے، لیکن غالب یہ ہے کہ اس نقل میں علامہ شوکانی رحمہ کو یا ان کے رسالہ کے کسی کاتب کو مغالطہ ہوا ہے اور اس نے عبید بن عمیر کے بجائے اس روایت کو عبداللہ بن عمرؓ کی طرف منسوب کر دیا، جس کی دلیل یہ ہے کہ مصنف عبدالرزاق شوکانیؒ کے پاس نہیں تھے، یقیناً انہوں نے یہ روایت کہیں اور سے نقل کی ہے اور نقل و نقل میں اس قسم کی غلطیاں واقع ہو جاتی ہیں، مصنف عبدالرزاق کے طبع ہونے کے بعد احقر نے یہ روایت اسمیں تلاش کی لیکن ممکنہ مواقع مثلاً باب الغناء والدف اور کتاب فضائل التمرآنؒ میں مجھے نہیں ملی، ہو سکتا ہے کسی مناسبت سے کسی اور باب میں آئی ہو، البتہ احقر کو یہ روایت حافظ ابن کثیرؒ کی "البدایہ والنہایہ" میں مل گئی، جو مصنف عبدالرزاق ہی کے حوالہ سے ذکر کی گئی ہے اس میں روایت عبید بن عمرؓ ہی کی طرف منسوب ہے نہ کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی طرف۔

۱۰ جس کا نام انہوں نے "ابطال دعوی الاجماع علی تجوید مطلق السماع" ذکر کیا ہے، دیکھئے نیل الأوطار (ج ۸ ص ۸۰) آخر باب ماجاء فی آئۃ اللہو لیکن کوشش کے باوجود یہ رسالہ دستیاب نہ ہو سکا ۱۲ مرتب

۱۱ اس بات کا کوئی حوالہ احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکا، البتہ اس کا قوی قرینہ یہ ہے کہ یہ کتاب مخطوطوں کی مندرجہ میں تو موجود تھی طبع نہ ہو سکی تھی، کچھ ہی عرصہ قبل طبع ہو کر منظر عام پر آئی ہے اس لئے ظاہر یہی ہے کہ شوکانیؒ کے پاس نہ ہو گئی۔ والشد اعلم۔ ۱۲ مرتب

۱۲ مصنف عبدالرزاق (ج ۱۱ ص ۱۲) م

۱۳ مصنف (ج ۳ ص ۲۳۵ تا ص ۲۸۴) ۱۲ م

۱۴ الحمد للہ! یہ روایت أبواب القراءة فی الصلوٰۃ میں باب النائم والتکران والقراءة علی الغناء کے تحت مل گئی، دیکھئے مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۴۸، رقم ۴۱۶۵) روایت اس طرح ہے "عبدالرزاق قال أخبرنا ابن جریج قال: قلت لعطاء: القراءة علی الغناء؟ قال: ما بأُسْ بذلک، سمعت عبید بن عمیر یقول: کان داؤد النبی علیہ السلام یأخذ المعزفة فیعزف بها علیہ، یرود علیہ صوتہ یرید أن یتکلم بذلک ویسبکی۔ مرتب عنی عنہ

۱۵ دیکھئے البدایہ والنہایہ (ج ۲ ص ۱۰۰) قصۃ داؤد علیہ السلام وما کان فی آبائہ الخ۔ لیکن اس میں راوی کا نام عبید بن عمرؓ ذکر ہے، درست یقیناً عبید بن عمرؓ ہی ہے جیسا کہ ہم اصل مأخذ یعنی مصنف عبدالرزاق کے حوالہ سے پچھلے حاشیہ میں نقل کر چکے ہیں ۱۲ مرتب

⑤ علامہ زبیدیؒ نے احیاء العلوم کی شرح اتحاف السادة المتقينؒ میں استاذ ابو منصور بغدادی شافعیؒ سے نقل کیا ہے : "کان عبد اللہ بن جعفر مع کبرشانہ یصوغ الألحان لجوادیه ویسمعها منهق علی أوتارہ"

نیز وہ نقل کرتے ہیں : "کان لعبد اللہ ابن الزبیر جوار عوادات" اور نقل کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت ابن عمرؓ ان کے پاس آئے تو انہوں نے وہاں "عود" دیکھا تو پوچھا : ما هذا؟ یا صاحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! تو حضرت ابن زبیرؓ نے وہ "عود" ان کے ہاتھ میں دیدیا، حضرت ابن عمرؓ نے اسے غور سے دیکھ کر فرمایا : "هذا میزان شامی" حضرت ابن زبیرؓ نے جواب دیا : "توزن به العقول"

ان سب کا مشترک جواب یہ ہے کہ یہ روایات علامہ شوکانیؒ نے بھی "نیل الاوطار" میں ذکر کی ہیں، نیز انہوں نے یہ روایت بھی ابو محمد بن حزمؒ سے نقل کی ہے : "أن رجلاً قدم المدينة بجوار فتزل علی عبد اللہ بن عمر و فیہم جاریۃ تضرب، فباء رجل فساوہ فلم یہو منہن شیئاً، قال : انطلق إلی رجل هو أمثل لك بیعاً من هذا، قال : من هو؟ قال : عبد اللہ بن جعفر، فرضعت علیہ، فأمر جاریۃ منہق، فقال لها : خذ العود فأخذتہ فباعتہ" لیکن صحابہ و تابعینؓ سے — یہ روایات نہ تو سنداً ثابت ہیں، نہ ان کے ماخذ کا کوئی علم ہے، جہاں تک حضرت عبداللہ بن جعفرؓ کا تعلق ہے سو ان کے بارے میں یہ بات تو معروف ہے کہ وہ کان لایری بسماع الغناء بأصلاً، لیکن ظاہر یہ ہے کہ یہ غناء بغیر آلات ہوتا تھا، چنانچہ آلات کے ساتھ غناء کا ثبوت کسی معتبر روایت میں نہیں ملتا، احقر نے "الاصابہ"، "الاستیعاب"، "أسد الغابہ"، "البدایہ والنہایہ" وغیرہ تمام معتبر

۱۔ (ج ۶ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) کتاب السماع والوجد، الباب الاول، بیان الدلیل علی إباحۃ السماع ۱۲ م

۲۔ (ج ۸ ص ۱۱) باب ما جاء فی آئۃ اللہ ۱۲ م

۳۔ قالہ ابن عبد البر فی الاستیعاب فی ذیل الإصابۃ (ج ۲ ص ۱۶) ۱۲ م

۴۔ (ج ۲ ص ۲۸۱ و ۲۸۲، رقم ۴۵۹۱) اس میں غناء سے متعلق کسی قسم کی روایت مذکور نہیں ۱۲ م

۵۔ تحت الإصابۃ (ج ۲ ص ۲۶۶ تا ۲۶۷) روایت صرف مطلق غناء سے متعلق ہے ۱۲ م

۶۔ (ج ۳ ص ۱۳۵ تا ۱۳۶) غناء سے متعلق کسی قسم کی روایت مروی نہیں ۱۲ م

۷۔ (ج ۹ ص ۳۳ و ۳۴) صرف مطلق غناء کی روایت ہے ۱۲ م

تاریخ میں جستجو کی تو آثار پران کے غناء سننے کی کوئی معتبر روایت نہ مل سکی، روایات میں صرف غناء کا ذکر ہے آلات کا کہیں ذکر نہیں، یہاں تک کہ حافظ ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں حضرت عبداللہ بن جعفر کا تذکرہ تقریباً پندرہ صفحات میں کیا ہے اور اپنی عادت کے مطابق اس میں ہر طرح کی طب ویاس روایات جمع کی ہیں لیکن ان میں محض غناء کا ذکر ہے آلات پر سننے کا کوئی ذکر نہیں، یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ روایات حضرت عبداللہ بن جعفر کی طرف غلط منسوب ہیں، لہذا ان بے حوالہ اور بے سند روایات کا کوئی اعتبار نہیں۔

غناء بغیر آلات کا حکم | جہاں تک غناء بغیر آلات کا تعلق ہے سو اگر خوشی کا موقع ہو

یا انسان دفع و حشمت کے لئے گائے تو وہ بالاتفاق جائز ہے، بشرطیکہ اشعار کا مفہوم شریعت کے خلاف نہ ہو، مثلاً اس میں کسی معین عورت کا نام لیکر تشبیہ نہ ہو، جن اخلاف سے ان مواقع پر بھی غناء کی کراہت کا قول منقول ہے وہ "إذا كان في الكلام مالا يجوز" پر محمول ہے، بہر حال راجح یہ ہے کہ اگر طبعی سادگی کے ساتھ غناء ہو اور اس کو عادت یا پیشہ نہ بنایا جائے تو اس کی گنجائش ہے۔

لیکن واضح رہے کہ مذکورہ غناء کا جواز اس صورت میں منحصر ہے جب سماع من الأجنبیۃ نہ ہو اجنبیہ سے سماع بالاتفاق حرام ہے حتیٰ کہ امام غزالیؒ نے بھی اسے ناجائز قرار دیا ہے، کما تقدّم۔

۱۔ تہذیب تاریخ ابن عساکر جلد ہفتم، حضرت عبداللہ بن جعفر کا تذکرہ ص ۳۲۵ سے ص ۳۲۷ تک ہے، انہیں مطلق غناء کی صرف دو روایات مروی ہیں ۱۲ مرتب

۲۔ وقد ذکر الزبیدی ثبوت السماع من عمرو (نقلہ ابن عبد البر) و عثمان بن عفان (نقلہ الماوردی فی الحاشی) و عبد الرحمن بن عوف (رواہ أبو یوسف بن أبی شیبہ) و عبید بن أبی الجراح (عند البیہقی) و سعد بن أبی وقاص (عند ابن قتیبہ) و أبی مسعود البدری (عند البیہقی) و بلال المؤذن (عند البیہقی أيضاً) و عبد اللہ بن الأرقم (رواہ ابن عبد البر) و أسامة بن زید (عند البیہقی) و حمزة بن عبد المطلب (وقصته فی الصحیحین) و عبد اللہ بن عمر (رواہ ابن طاهر) و یزید بن مالک (رواہ أبو نعیم) و عمرو بن العاص (عند ابن قتیبہ) و النعمان بن بشیر (رواہ صاحب الأغانی) و حسان بن ثابت (الأغانی) و آخرین۔ إتحاف السادة المتقین (ج ۶ ص ۴۹) بیان الدلیل علی إباحة السماع۔

قال العبد الضعیف: علما فی السماع بغیر آلات ۱۲ از استاذ محترم دام اقبالہم۔

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۶ ص ۷۷ تا ۷۸) کتاب الشهادات، باب من تقبل شہادۃ و من لا تقبل۔ نیز دیکھئے احکام القرآن (لتھانوی)، (ج ۳ ص ۲۳ و ۲۴) (۱۲)

لیکن اس پر ”مسند احمد“ اور ”طبرانی“ کی روایت سے اشکال ہوتا ہے: ”عن السائب بن یزید أن امرأة جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا عائشة! أتعرفين هذه؟ قالت: لا! يا نبي الله! فقال: هذه قينة بنی فلان، تختبئ أن تغنيك؟ قالت: نعم! قال: فأعطاها طبقاً فغلتها، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: قد نفخ الشيطان في مغزيتها“ اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اجنبیہ سے سماع غنا ثابت ہو رہا ہے، علامہ ہیشمی مجمع الزوائد^{۹۹} میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”رواه أحمد والطبرانی ورجال أحمد رجال الصحيح“

متقدمین کی کتابوں میں احقر کو اس کا کوئی جواب نہ مل سکا، البتہ یوں کہا جاسکتا ہے کہ عورت اپنی ذات میں محترم نہیں نہ اس کا غنا سنا حرام لعینہ ہے۔ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ ہر فتنہ سے مامون تھے اس لئے آپ کے لئے اس قسم کے سماع میں حرج نہ تھا، لیکن عام لوگوں کے حق میں فتنہ سے امن نہیں، نہ ہی آپ کے بعد کوئی مصوم ہو سکتا ہے، لہذا اس روایت سے جواز کے عموم پر استدلال نہیں کیا جاسکتا، فانہا واقعة حال لا عموم لها۔ حاصل یہ کہ یہ روایت اس عمومی حکم کا معارضہ نہیں کر سکتی جن میں مانعت حدیث شہرت کو پہنچ گئی ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

بَاب مَا يُقَالُ لِلْمَرْجُوحِ

عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا رقا الإنسان إذا تزوج قال: بَارَكَ اللهُ وَبَارَكَ عَلَيْكَ وَجَمَعَ بَيْنَكُمَا فِي خَيْرٍ۔

۱۔ (ج ۳ ص ۴۹۹) ۱۲ م

۲۔ (ج ۸ ص ۳۷۷) کتاب الأدب، باب غناء النساء ۱۲ م

۳۔ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۹۷) کتاب النکاح، باب ما يقال للمتزوج، وابن ماجہ

في سننه (مک ۱۳) باب تهنئة النکاح ۱۲ م

۴۔ وفي نسخة أحمد شاكر بتحقيق الشيخ محمد فؤاد عبد المجيد "بارك الله لك" أنظر (ج ۳ ص ۳۷۷) رقم

۱۲ (۱۹۹) م

” رِفَاء “ لغت میں ضم اور اتفاق کے معنی میں آتا ہے، ” رَفَأَ “ کا مطلب ہوتا ہے نکاح کی مبارکباد کے موقع پر برکت اور موافقت بین الزوجین کی دعاء دینا، جاہلیت میں لوگ نکاح کی مبارکباد ان الفاظ کے ساتھ دیا کرتے تھے : ” بِالرِّفَاءِ وَالْبَنِينَ “ لیکن یحییٰ بن محمد نے اپنی سند میں ایک روایت نقل کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے مبارکباد کے اس طریقہ کو ختم کر کے وہ دعاء برکت سکھائی تھی جو حدیثِ باب میں آئی ہے، اگرچہ اس روایت کی سند میں ایک راوی مجہول ہے لیکن اس کی تائید حضرت عقیل بن ابی طالب کے اثر (جس کا حوالہ امام ترمذی نے بھی ” وفی الباب عن عقیل بن ابی طالب “ کے الفاظ کے ساتھ دیا ہے) سے ہوتی ہے کہ انھوں نے ” بِالرِّفَاءِ وَالْبَنِينَ “ کہنے والے پر نکیر کی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کے مطابق دعاء دینے کی تلقین فرمائی۔ وَاللّٰهُ اَعْلَم۔

۱۔ چنانچہ علامہ ابن الاثیرؒ لکھتے ہیں : ” الرِّفَاءُ : الاتِّفَاقُ وَالْبَرَکَةُ وَالْعَدَاءُ : النَّهْيُ (ج ۲ ص ۱۲) یعنی تم دونوں میں اتفاق و اتحاد ہے اور تمہارے بیٹے پیدا ہوں ۱۲ م
۲۔ چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں : ” رَوَى یحییٰ بن محمد عن طریق غالب عن الحسن عن رجل عن بنی تمیم قال : کُنَّا نَقُولُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ : بِالرِّفَاءِ وَالْبَنِينَ “ فَلَمَّا جَاءَ الْإِسْلَامُ عَلَّمَانَا نَبِيَّنَا، قَالَ : قُولُوا : بَارَكَ اللَّهُ لَكُمْ وَبَارَكَ فِيكُمْ وَبَارَكَ عَلَيْكُمْ “۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۱۱) باب کیف یدعی للمتزوج ۱۲ م
۳۔ قَالَ الْحَافِظُ فِي الْفَتْحِ (ج ۹ ص ۱۱) باب کیف یدعی للمتزوج ۔

وَاخْتَلَفَ فِي عِلَّةِ النَّهْيِ عَنْ ذَلِكَ، فَقِيلَ : لِأَنَّهُ لَا حُدُودَ فِيهِ وَلَا تَشَاءُ وَلَا ذِكْرَ اللَّهِ، وَقِيلَ : لِمَا فِيهِ مِنَ الْإِثَارَةِ إِلَى بَعْضِ الْبَنَاتِ لِتَحْصِيصِ الْبَنِينَ بِالذِّكْرِ (قَالَ الْعَيْنِيُّ : قُلْتُ : فَعَلِمْتُ إِذَا قِيلَ بِالرِّفَاءِ وَالْأَوْلَادِ يَنْبَغِي أَنْ لَا يَكُونَ - عَمْدَةُ الْقَارِي - (ج ۲ ص ۱۱) وَقَالَ ابْنُ الْمُنِيرِ : الَّذِي يَظْهَرُ أَنَّ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِ قَدْ كَرِهَ اللَّفْظَ لِمَا فِيهِ مِنَ مُوَافَقَةِ الْجَاهِلِيَّةِ، لِأَنَّهُمْ كَانُوا يَقُولُونَ تَعَالَى لَا دَعَاءَ، فَيَظْهَرُ أَنَّ لَوْ قِيلَ لِلْمُتَزَوِّجِ بِصُورَةِ الدُّعَاءِ لَمْ يَكُنْ، كَأَنَّهُ يَقُولُ : اللَّهُمَّ آتِنَا مِنْهُمَا وَارْزُقْنَا مِنْهُمَا مِثْلًا، أَوْ آتِنَا اللَّهُ مِنْكُمْ وَارْزُقْنَا وَلَدًا ذَكَرًا وَخُذْ ذَلِكَ ۱۲ م
۴۔ جیسا کہ پہلے ماثیہ میں فتح الباری کے حوالہ سے اس کی سند ذکر کی گئی جس میں ” عن الحسن عن رجل عن بنی تمیم “ کے الفاظ آئے ہیں ۱۲ م
۵۔ چنانچہ نسائیؒ میں حضرت عقیلؒ کی روایت اس طرح آئی ہے : ” عن الحسن قال : تزوج عقیل بن أبی طالب امرأة من بنی جشم فقيل له : بِالرِّفَاءِ وَالْبَنِينَ، قَالَ : قُولُوا كَمَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : بَارَكَ اللَّهُ فِيكُمْ وَبَارَكَ لَكُمْ (ج ۲ ص ۱۱) باب کیف یدعی للرجل إذا تزوج - اور سنن ابن ماجہ میں یہ الفاظ آئے ہیں ” لَا تَقُولُوا هَكَذَا وَلَكِنْ قُولُوا كَمَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْحَدِيثُ (ص ۱۳) باب تعینة النکاح ۔

سنن نسائیؒ اور سنن ابن ماجہ دونوں میں یہ روایت ” حسن عن عقیل بن أبی طالب “ کے طریق سے آئی ہے نیز طبرانیؒ میں بھی مروی ہے، حافظ ابن حجرؒ نسائیؒ اور طبرانیؒ کے حوالہ سے اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں : ” وَرَجَّاهُ ثِقَاتٌ إِلَّا أَنَّ الْحَسَنَ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ عَقِيلٍ فِيهَا يَقَالُ “ فتح الباری (ج ۹ ص ۱۱) - لیکن مسند احمد میں یہ روایت دو طریق سے مروی ہے، ایک طریق سالم بن عبد اللہ عن عبد اللہ بن محمد بن عقیل قال تزوج عقیل بن أبی طالب کا بھی ہے اس میں ” حسن “ نہیں ہیں دیکھئے (ج ۱ ص ۱۱) لہذا یہ روایت حسن کم نہیں ۱۲ مرتب

بَاب مَا جَاءَ فِي الْوَلِيْمَةِ

لفظ "ولیمہ" ولم سے مشتق ہے جس کے معنی جمع کے ہیں، پھر اس کا اطلاق ہمس کھانے پر ہونے لگا جس کے لئے لوگوں کو جمع کیا جائے، بعد میں یہ لفظ "طعام العرس" کے ساتھ خاص ہو گیا۔

اہل عرب ہر قسم کی ضیافت کے لئے علیحدہ نام استعمال کرتے ہیں :

- (۱) الولیمة : للعرس (۲) الخرس یا الخرص : طعام ولادت (۳) الاعداد : ختنہ کے موقع پر کھلایا جانے والا کھانا (۴) الوکیرة : طعام بناء البيت (۵) النقیعة : طعام یصنع عند قدوم المسافر (۶) العقیقة : طعام الخلق یوم سابع الولادة (۷) الوضیمة : طعام عند المصیبة جو اگر مبتلی بھاکی جانب سے ہو تو جائز نہیں (۸) المأدبة : الطعام المتخذ ضیافة بلا سبب (۹) الخذاق وہ طعام جو بچہ کے بھدار ہونے یا قرآن کریم ختم کرنے کے موقع پر کھلایا جاتا ہے۔ کذا فی تحفة الأخوی۔

عن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى علياً بن عبد الرحمن بن عوف أثر صفرة فقال : ما هذا ؟ "یہ صفرہ کا اثر قلیل تھا اس لئے ان احادیث

۱۔ بمناسبة اجتماع الزوجين ۲۱۲

۲۔ وقيل سلامة المرأة من الطلق ۱۱۲ م

۳۔ وقيل : النقیعة التي یصنعها القادم ، والتي تصنع له تسبی التحفة ۱۱۲ م

۴۔ (ج ۲ ص ۲۴) باب ماجاء فی الولیمة - نیز دیکھیے فقہ اللغة وشر العربیة للشعالی (۲ ص ۲۴) باب ۲۴

فصل فی تقسیم اطعمة الدعوات وغیرھا - وراجع لمزید التحقیق فتح الباری (ج ۹ ص ۲۴)

باب حق إجابة الولیمة والدعوة ۱۱ مرتب

۵۔ الحديث أخرجه البخاری فی صحیحه (۲ ص ۳۴) کتاب النکاح ، باب قول الله تعالى :

وَاتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً - و (ج ۱ ص ۲۴) کتاب البیوع ، باب ماجاء فی قول الله تعالى : فَإِذَا

قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَاُنْتَشِرُوا فِي الْمَرْوَةِ (ج ۱ ص ۵۳۳) کتاب المناقب ، باب إخوان النبی صلی الله علیہ وسلم

بین المهاجرین والأنصار - ومسلم فی صحیحه (ج ۱ ص ۲۵) باب الصدقات وجواز كونه تعلیم قرآن - ۲۷ م

کے معارض نہیں جن میں مرد کے لئے رنگ والی خوشبو استعمال کرنے سے منع کیا گیا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ نشان بغیر قصد کے اہلیہ کے کپڑوں سے لگ گیا ہو۔

فقال: إني تزوجت امرأة على وزن نواة من ذهب، حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ عشرہ مبشرہ میں سے ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا خصوصی تعلق مخفی نہیں، اس کے باوجود انہوں نے نکاح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بلانے کا اہتمام نہیں فرمایا، نہ آپ نے اس بات پر ان سے کوئی شکایت کی، معلوم ہوا کہ صحابہ کرامؓ مجلس نکاح میں تداعی کا کوئی خاص اہتمام نہ کرتے تھے، حضرت جابرؓ کے بارے میں بھی مروی ہے کہ انہوں نے نکاح کے بعد آپ کو اطلاع دی، اس سے نکاح میں سادگی کا پسندیدہ اور مستحب ہونا معلوم ہوا۔

۱۔ مثلاً حضرت انسؓ کی روایت: قال: "نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم أن یتزعفر الرجل، صحیح بخاری (۲/۵۶۹) کتاب اللباس، باب التزعفر للرجال - وصحیح مسلم (ج ۲/۱۹) اللباس والزینۃ، باب نہی الرجل عن التزعفر - وقال الترمذی: ومعنی کراهیۃ التزعفر للرجال أن یتزعفر الرجل، یعنی أن یتطیب بہ - ترمذی (ج ۲/۱۲) أبواب الاستیذان والآداب، باب ما جاء فی کراهیۃ التزعفر والمخلوق للرجال -

نیز حضرت انسؓ ہی سے مروی ہے: "أن رجلاً دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وعلیہ أثر صفرۃ فکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قلماً یواجه رجلاً فی وجہہ بشئ یکرہه، فلما خرج قال: لو أمرتم هذا أن یفصل هذا عنه" سنن ابی داؤد (ج ۲/۵۶۷) کتاب الترجل، باب فی المخلوق للرجال -

سنن ابی داؤد میں اسی باب میں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت ہے: "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا یقبل اللہ صلاۃ رجل فی جسده شیء من خلوق (ضرب من الطیب ذولون) مزید روایات کے لئے دیکھیے جامع الاصول (ج ۲/۴۷۷ تا ۴۷۹)، رقم ۲۸۸۲ تا ۲۸۸۴ (الزینۃ،

الباب الثالث فی المخلوق - ۱۳ مرتب

۲۔ کما فی تقریب التہذیب (ج ۱/۴۹۷، رقم ۱۰۷۱) - ۱۳ م

۳۔ جیسا کہ آگے تیسرے باب (ما جاء فی تزویج الأبکاء) میں مروی ہے: "عن جابر بن عبد اللہ قال: تزوجت امرأة فأتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: أتزوجت یا جابر؟ فقلت نعم الحدیث، ترمذی (ج ۱/۱۶۲) نیز دیکھیے بخاری (ج ۱/۱۷۷) کتاب الجہاد، باب استیذان الرجل الإمام، وصحیح مسلم (ج ۱/۷۷۷) کتاب الرضاع، باب استحباب نکاح ذات الدین وباب استحباب نکاح البکر ۱۲ مرتب

فقال : بَارَكَ اللهُ لَكَ ، أَوْلِمَ . • أَوْلِمَ • کے صیغہ امر سے استدلال کر کے اہل ظاہر کہتے ہیں کہ ولیمہ واجب ہے ، لیکن جمہور کے نزدیک ولیمہ سنون ہے۔ یہ حضرات ”أَوْلِمَ“ کے صیغہ امر کو سنیت و ندب پر محمول کرتے ہیں۔

جمہور کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی وہ مرفوع روایت ہے جو ابو الشیخؒ نے نقل کی ہے ، نیز علامہ طبرانیؒ نے معجم اوسط میں ذکر کی ہے : ”الولیمۃ حق وسنۃ“۔

ولو بشاة • اکثر حضرات نے یہاں ”نَوَ“ کو تقلیل کے معنی پر محمول کیا ہے ؛ لیکن لہ چنانچہ علامہ ابن حزمؒ لکھتے ہیں : ”وفرض علی من تزوج أن یولم بما قل أو کثر“ دیکھئے المحلی (ج ۹ ص ۴۵) مسئلہ رقم ۱۸۱۹۔ بعض شافعیہ کے نزدیک بھی ولیمہ واجب ہے ، چنانچہ علامہ نوویؒ لکھتے ہیں : ”و أما ولیمۃ العرس فقد اختلف أصحابنا : فمنهم من قال هی واجبة ومنهم من قال : هی مستحبۃ ، المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ ص ۵۴) باب الولیمۃ والنثر۔ نیز علامہ قرطبیؒ نے مالکیہ کا مذہب غیر شہود ”وجوب“ بیان کیا ہے ، پھر استحباب کو مذہب شہود قرار دیا ہے ، ابن التینؒ نے امام احمدؒ کا مسلک بھی وجوب نقل کیا ہے ، لیکن ”المعنی“ میں سنیت کا قول ذکر ہے۔ حوالہ بالا (ج ۱۵ ص ۵۵) ۱۲ مرتب معنی عنہ

لہ قال الموفق : لا خلاف بین أهل العلم أن الولیمۃ سنۃ فالعرس ولیست واجبة فی قول أكثر أهل العلم ، کذا فی أوجز المسائل (ج ۹ ص ۴۳) ما جاء فی الولیمۃ ۱۲ م

لہ قال ابن بطال : قوله : ”الولیمۃ حق“ • ائی لیست بباطل بل یندب إلیہا وھو سنۃ فضیلۃ ، ولیس المراد بالحق الوجوب۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۴۳) باب الولیمۃ حق۔ ۱۲ مرتب لہ فتح الباری (ج ۹ ص ۴۳)۔ لیکن سنیت کے قول پر سند احمد میں حضرت بریدہؓ کی روایت سے اعتراض ہوتا ہے کہ اس سے وجوب ولیمہ سمجھ میں آتا ہے : ”قال : لما خطب علی فاطمۃؓ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : ”إنہ لابد للعرس من ولیمۃ“۔ حوالہ مذکورہ۔ نیز دیکھئے کنز العمال (ج ۱۶ ص ۳۰۵ ، رقم ۴۴۶۱۶)۔

لیکن علامہ عثمانیؒ اعلاہ السنن میں اس کے بارے میں فرماتے ہیں : ”دلالۃ علی تاکید الولیمۃ ظاہرۃ ائی استحباباً بامو کذا“ دیکھئے (ج ۱۱ ص ۱۱) باب استحباب الولیمۃ۔ ۱۲ مرتب معنی عنہ۔

لہ چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں : ”لیست • لو“ • ہذہ الامتناعیۃ وانما ہی التی للتقلیل ، فتح الباری (ج ۹ ص ۴۳) باب الولیمۃ ولو بشاة۔

اور علامہ عینیؒ فرماتے ہیں : قال بعضهم : ”کلمۃ لو هنا للتمتی“ قلت : لیس كذلك بل ھی للتقلیل“ عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۱۵) باب الولیمۃ ولو بشاة۔ (بقیت حاشیہ لکلمے صفحہ ۳۷۰ پر)

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ یہ تکثیر کے لئے ہے۔ بہر حال اس پر اتفاق ہے کہ اس کی کوئی مقدار مقرر نہیں، اسراف سے بچتے ہوئے ہر مقدار جائز ہے۔

عن ابن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: طعام أول يوم رحى،

وطعام يوم الثاني سنة، وطعام يوم الثالث سبعة، ومن سمتع سمتع الله به

اس روایت سے استدلال کر کے جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ ولیمہ دو دن تک جائز ہے، اس سے زیادہ کم و بیش ہے، یہ روایت اگرچہ زیاد بن عبد اللہ کی وجہ سے ضعیف ہے لیکن ان متعدد روایات سے اس

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

وفي الخ وجز (ج ۹ ص ۲۴)، ما جاء في الوليمة قال الباجي: قوله: «ولو بشاة وإن كان

يقتضي التقليل إلا أنه يسجد لأقتل الوليمة، فإنه لا حد لأقلها، وإنما ذلك على حسب الوجود،

ولعل ذلك كان أقل ما رآه صلى الله عليه وسلم في حال عبد الرحمن بن عوف في مثل ذلك الوقت ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۷۵)

سہ چنانچہ فرماتے ہیں: «لو هئنا للتكثير وكان عبد الرحمن قد تمول، فصهر أن يأمره بذلك، وكان ذلك للإشارة

إلى أنه لا إسراف فيه - الكوكب الدرري (ج ۲ ص ۲۱) ۱۲ مرتب

۱۷ الحدیث لم يروه أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي، قاله الشيخ محمد عواد عبد الباقي -

ترمذي (ج ۳ ص ۲۳، رقم ۱۰۹۴) - البتہ سنن ابی داؤد میں ایک روایت اس طرح مروی ہے: «حدثنا محمد بن المشني

قال نافع بن مسلم قال: حدثنا همام قال: فاقادة عن الحسن عن عبد الله بن عثمان الشافعي عن رجل أعور من

ثقيف كان يقال له معروف، أي يشي عليه خير، إن لم يكن اسمه زهير بن عثمان فلا أدري ما اسمه أن النبي صلى الله عليه وسلم

قال: «الوليمة أول يوم رحى والثاني معروف واليوم الثالث سبعة ورياء» - (ج ۲ ص ۵۲) كتاب الأطعمة، باب

في كم تستحب الوليمة ۱۲ مرتب

۱۸ شافعیہ اور حنابلہ کے مذہب کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۱، ص ۱۱) کتاب الوليمة، فصل وإذا صنعت الوليمة

أكثر من يوم جاز - حنفیہ کے مسلک کی تصریح نہ مل سکی، البتہ ملاحظہ فرمائیے زیر بحث روایت کو ذکر کر کے فرماتے

ہیں: «وفيه رد صريح على أصحاب مالك رحمه الله تعالى حيث قالوا باستقبال سبعة أيام لذلك»

مرقاۃ (ج ۶ ص ۲۵۶) نکاح باب الوليمة - جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ کا مسلک بھی شافعیہ و حنابلہ کے

مطابق ہے - نیز دیکھئے اعلام السنن (ج ۱۱ ص ۱۱) باب جواز الوليمة إلى أيام إن لم يكن فمحلًا -

۱۹ ان کے صنف کی تصریح خود امام ترمذی نے کر دی ہے ۱۲

کے ضعف کی تلافی ہو جاتی ہے جو حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں ذکر کی ہیں۔

البتہ مالکیہ ولیمہ کے سات دن تک استحباب کے قائل ہیں، یہ حضرات ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں بعض صحابہ کرامؓ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے سات دن تک دعوت ولیمہ کی تھی۔ لیکن جہور کے نزدیک یہ واقعات اس صورت پر محمول ہیں جبکہ ہر روز کے مدعوین جدا جدا ہوتے تھے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ یہ بعض صحابہ کا اجتہاد ہو جو روایت کے مقابلہ میں حجت نہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی إجابة الداعی

عن ابن عمرؓ قال: قال رسول الله ﷺ: «اتوا الدعوة إذا دعيت» جہور کے نزدیک دعوت ولیمہ کو قبول کرنا واجب اور دوسری دعوتوں میں اجابت داعی مسنون و مستحب ہے۔

۱۔ دیکھیے فتح الباری (ج ۹ ص ۲۴۴) باب حق إجابة الولیمة، چنانچہ حافظ فرماتے ہیں: «وهذه الأحادیث وإن كان كل منها لا يخلو عن مقال فمجموعها يدل على أن للحديث أصلاً = ۱۲ مرتب

۲۔ مالکیہ کے مسلک کا حوالہ مرقاة کی نسبت سے پیچھے ذکر ہو چکا ہے، نیز دیکھیے فتح الباری (ج ۹ ص ۲۴۴) ۱۲ م

۳۔ مثلاً مصنف ابن ابی شیبہ میں روایت ہے: «حدثنا أبو أسامة عن هشام عن حفصة قالت: لما تزوج أبي سيرين دعا أصحاب رسول الله ﷺ وسلم سبعة أيام فلما كان يوم الأضفار دعاهم و دعا أبي بن كعب وزيد بن ثابت الخ (ج ۲/۲ ص ۳۱۱) من كان يقول يطعم في العرس والمختان - نیز دیکھیے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱ ص ۲۶۱) باب أتياء الولیمة ۱۲ مرتب

۴۔ قال الحافظ، وقال العمرانی: إننا نكف إذا كان المدعو في الثالث هو المدعو في الأول، وكذا صورة الروایف، واستبعده بعض المتأخرين وليس ببعيد، لأن إطلاق كونه رياء وسمعة يشعر بان ذلك صنع للمباهاة، وإذا كثرت الناس فدعاف كل يوم فرقة لم يكن في ذلك مباحاة غالباً۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۲۴۴) ۱۲ م

۵۔ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۲ ص ۲۵۵) باب حق إجابة الولیمة والدعوة الخ و مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۶۱) باب الأمر بإجابة الداعی ۱۳ م

۶۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۲۴۴) باب حق إجابة الولیمة۔ اس مسئلہ میں ائمہ کے اقوال کی مزید تفصیل کے لئے اسی کتاب کا مطالعہ ملاحظہ ہو ۱۲ م

مشائخ حنفیہ کا اس بارے میں اختلاف ہے، راجح یہ ہے کہ دعوتِ الیمیں جانا سنت مؤکدہ ہے۔ واللہ اعلم

باب ملجاء فیمن یجئ إلى الولیمة بغیر دعوة

عنہ ابو مسعود قال: جاء رجل..... إنه بمعنا رجل لم یکن معنایین دعوتنا فإن أذنت له دخل، قال: فقد أذنأله فلیدخل؛ اس سے معلوم ہوا کہ کسی غیر مدعو شخص کو دعوت میں لیجانا جائز نہیں الا یہ کہ داعی سے اجازت لے لی جائے۔

لیکن اس پر حضرت جابرؓ کے اس واقعہ سے اشکال ہوتا ہے جو غزوہ احزاب کے موقع پر پیش آیا تھا، نیز حضرت ابو طلحہؓ کے ساتھ بھی ایک ایسا ہی واقعہ مروی ہے، ان دونوں واقعات میں آپؐ دعوت میں غیر مدعوین کی ایک بڑی تعداد کو اپنے ساتھ لے گئے تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جس مقام پر یہ یقین ہو کہ داعی کو تکلیف یا تنگدلی نہ ہوگی وہاں ایسا کرنا جائز ہے، ان واقعات میں بھی ایسا ہی تھا، اس کے علاوہ ان دونوں مواقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیش نظر اس معجزہ کا مظاہرہ بھی تھا جس کے تحت کھانا کثیر ہو گیا تھا، ظاہر ہے کہ کھانے کو معجزہ

لہ علامہ شامیؒ کہتے ہیں: وفي الاختيار وليمة العرس سنة قديمة إن لم يجبها أثم، لقوله صلى الله عليه وسلم من لم يجب الدعوة فقد عص الله ورسوله، فإن كان صائماً أجاب ودعا، وإن لم يكن صائماً أكل ودعا وإن لم يأكل ولم يجب أثم وجفا، لأنه استهزاء بالمضيف، وقال عليه الصلاة والسلام: لودعيت إلى كراع لأجبت اه ومقصدنا أنها سنة مؤكدة بخلاف غيرها، وصرح شراح الهداية بأنها قريبة من الواجب، وفي التارخانية عن السنايع: لودعيت إلى دعوة فالواجب الإجابة إن لم يكن هناك معصية ولا بدعة، والامتناع أسلم في زماننا، إلا إذا علم يقيناً أن لا بدعة ولا معصية اه والظاهر حمله على غير الوليمة لما مر ويأتي، تأمل - رد المحتار (ج ۲ ص ۲۴۵)

کتاب المحظور والإباحة تحت قوله دعى إلى وليمة الخ قبل فصل في اللبس ۱۲ مرتب عنی عنہ
لہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۸۱) الأطلعت، باب الرجل يتكلف الطعام لإخوانه
ومسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص ۱۷۱) أشربه، باب ما يفعل الضيف إذا تبعه غير من دعاه صاحب الطعام ۱۲ م
لہ دونوں واقعات کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۷۱ و ۱۷۲) باب جواز استتباع غيره إلى دار من يشق

بڑھا کر غیر مدعوین کو بیجانے میں داعی کو کسی پریشانی کا خطرہ نہ تھا اس لئے اس قسم کے واقعات حدیث باب کے معارض نہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء لانکاح الابولی

پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ یہاں دو اختلافی مسئلے الگ الگ ہیں لیکن ان کے درمیان اکثر خلط اور اشتباہ واقع ہو جاتا ہے۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ عبارت نساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے یا نہیں؟ یعنی عورت اپنا نکاح خود کر سکتی ہے یا نہیں؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اولیاء نکاح کو کن عورتوں پر ولایت اجبار حاصل ہے؟ واضح رہے کہ یہاں صنف پہلا مسئلہ زیر بحث ہے، دوسرے مسئلہ کے لئے امام ترمذی نے آگے مستقل باب قائم کیا ہے، یعنی ”باب ماجاء فی استخار البکر والثیب“ یہ مسئلہ تفصیل کے ساتھ انشاء اللہ اسی کے تحت زیر بحث آئیگا۔

حكم النکاح بعبارۃ النساء | پہلے مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک عبارت نساء سے نکاح منعقد نہیں ہوتا بلکہ ولی کی تعبیر ضروری ہے اور اس میں صغیرہ، کبیرہ، باکرہ اور ثیبہ عاقلہ اور مجنونہ سب برابر ہیں۔

اس کے برخلاف امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ عبارت نساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے، بشرطیکہ عورت آزاد اور عاقلہ بالغہ ہو، البتہ ولی کا ہونا مندوب و مستحب ہے۔

۱۔ پھر جس روایت میں حضرات ستیخین کو اپنے ساتھ بیجانے کا ذکر ہے وہ بھی ضعیف کے ساتھ بے تکلفی اور اعتماد پر مبنی ہے، لہذا کوئی اشکال نہیں۔ اس واقعہ کے لئے بھی دیکھئے مسلم (ج ۲ ص ۱۲) ۲۔ مالکیہ کے مسلک کے لئے دیکھئے بدایۃ المتعبد (ج ۲ ص ۲) نکاح، انساب الثانی، الفصل الاول، شافعیہ کے مسلک کے لئے دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ ص ۲۱) باب ما یصح به النکاح۔ سنابلہ اور ورامام اسحق کے مسلک کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۶ ص ۱۴) نکاح، مسألة قال: ”ولا نکاح الابولی۔ علامہ ابن حزم کے مسلک کے لئے دیکھئے المحلی (ج ۹ ص ۴۵) مسألة علامہ ۱۸۱۱-۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے ہدایہ (ج ۲ ص ۳۳) باب فی الاولیاء والاکفاد۔ امام ابوحنیفہ سے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس مسئلہ میں حنفیہ کو بہت زیادہ نشانہ ملامت بنایا گیا ہے اس لئے کہ اس میں امام ابوحنیفہ متفرق ہیں، بلکہ اس مسئلہ میں بہت سے وہ فقہاء بھی ان کا ساتھ چھوڑ گئے ہیں جن کا مذہب عموماً امام ابوحنیفہ کے مطابق ہوا کرتا ہے مثلاً ابراہیم نخعی، سفیان ثوری، عبد اللہ بن المبارک وغیرہ۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں بھی امام ابوحنیفہ کا مسلک بتفرد ہونے کے باوجود نہایت مضبوط، قوی اور رائج ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں: ایک وہی جو تقریر میں مذکور ہے یعنی علی الاطلاق جواز نکاح۔ کفو میں ہو، یا غیر کفو میں۔ البتہ بلا دلی خلاف مستحب ہے، یہی روایت ظاہر الروایہ ہے، دوسری روایت حسن بن زیاد سے مروی ہے، یعنی اگر اس عورت نے نکاح کفو میں کیا ہے تو درست، اگر غیر کفو میں کیا ہے تو درست نہیں (واختار بعض المتأخرین الفتویٰ بهذه الروایۃ لفساد الزمان، تبیین الحقائق (ج ۲ ص ۱۱۱) باب الاولیاء والاغفاء)

امام ابو یوسف سے اس مسئلہ میں تین روایتیں منقول ہیں: ان کی پہلی روایت جہور کے مطابق تھی، یعنی بلا دلی مطلقاً عدم جواز، بعد میں انہوں نے امام ابوحنیفہ کی دوسری روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا، یعنی عدم جواز فی غیر کفو، آخر میں انہوں نے امام صاحب کی پہلی روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا، یعنی مطلقاً جواز جو ظاہر الروایت ہے۔ امام محمد کی اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں:

پہلی روایت یہ کہ نکاح بغیر ولی کی اجازت پر موقوف ہے، خواہ نکاح کفو میں ہو یا غیر کفو میں، البتہ اگر کفو میں اور ولی اجازت نہ دے تو قاضی کو چاہئے کہ تجدید عقد کر دے اور ولی کی بات کی طرف توجہ نہ دے۔ ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ انہوں نے امام ابوحنیفہ کی پہلی روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا۔ حاصل یہ کہ امام ابوحنیفہ اور صاحبین کا اس پر اتفاق ہے کہ عبارت مکلفہ سے نکاح منعقد ہر جائز، خواہ کفو میں ہو یا غیر کفو میں

تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۵۷) باب الاولیاء والاغفاء اور المبسوط للسرخسی (ج ۵

ص ۱) باب النکاح بغیر ولی - مرتب عنی منہ

۱۷ بدائع السنائع (ج ۲ ص ۲۲) فصل وأما ولاية النكاح والاستحباب ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ۱۷)

۱۷ م صریح بہ التثبیہ مذق فی الباب ۱۲ م

جمہور کا استدلال حضرت ابو موسیٰؓ کی حدیث باب: "لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ" اور حضرت عائشہؓ کی روایت باب: "أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحْتُ بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ" سے ہے۔
یہ دونوں حدیثیں بھی سند مشکوٰۃ فیہ میں کما سیاتی۔

۱۷ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۸۸) باب في الولي، وابن ماجه في سننه (ص ۳۵) باب لا نكاح إلا بولي ۱۲ م

۱۸ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۳۵) ۱۲ م
۱۹ جمہور نے مذکورہ دو حدیثوں کے علاوہ اور بھی متعدد دلائل سے اپنے مسلک پر استدلال کیا ہے، چند اہم دلائل کا خلاصہ جوابات کے ساتھ درج ذیل ہے:

(۱) فرمان باری تعالیٰ "وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ فَنِكَاحُكُمْ" (سورہ نور آیت ۳۲) اس میں اولیاء کو خطاب ہے، یعنی "زوجهائے لایزوج لہ منکم" معلوم ہوا کہ عورتوں کو خود اپنے نکاح کا حق حاصل نہیں، یہ ذمہ داری اولیاء کی ہے، اسی لئے انکاح کے لئے ان کو خطاب ہے۔
اس آیت سے علامہ قرطبی مالکی نے اپنی تفسیر (ج ۱۲ ص ۲۳۹) میں نیز دو مستحقین نے جمہور کے مسلک پر استدلال کیا ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ "ایامی" ایتم کی جمع ہے اور "ایتم" "من لا زوج لہ" کو کہا جاتا ہے، خواہ مرد ہو یا عورت جیسا کہ خود علامہ قرطبیؒ نے بھی اس کی وضاحت کی ہے، اس کی روشنی میں آیت کا مطلب یہ ہوا کہ مرد و عورت دونوں کے لئے بہتر طریقہ یہ ہے کہ وہ بلا واسطہ ولی نکاح کا اقدام نہ کریں، رہی یہ بات کہ اگر کوئی بلا واسطہ ولی نکاح کرے تو اس کا حکم ہوگا اس سے یہ آیت سکت ہے، پھر جب "ایامی" کے مصداق میں بالغ مرد و عورت دونوں داخل ہیں اور بالغ لڑکوں کا نکاح بلا واسطہ ولی بالاتفاق درست ہو جاتا ہے اور کوئی اسے باطل نہیں کہتا اسی طرح ظاہر یہی ہے کہ اگر بالغ لڑکی اپنا نکاح خود کر لے تو وہ بھی درست ہو جائیگا، البتہ خلاف سنت کام کرنے پر ملامت کے دونوں مستحق ہیں گے، بالخصوص لڑکی۔ حضرت مفتی صاحب قدس سرہ نے معارف القرآن (ج ۶ ص ۶۸) میں یہی جواب اختیار کیا ہے۔

(۲) فرمان باری تعالیٰ: "وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُوْفُوا" (سورہ بقرہ آیت ۲۲۱) اس آیت سے بھی علامہ قرطبیؒ نے جمہور کے مسلک پر استدلال کیا ہے کہ اس میں خطاب اولیاء کو ہے نہ کہ عورتوں کو۔

لیکن اس کا جواب بھی یہی ہے کہ نکاح کا مسنون و مستحب طریقہ خفصہ کے نزدیک (بعیتہ حاشیہ ۱ محلہ صفحہ ۲۰)

دلائل احناف | جمہور کے دلائل کے مقابلہ میں حنفیہ کے پاس دلائل کا ایک بڑا ذخیرہ

موجود ہے، جن کا خلاصہ درج ذیل ہے :

① قرآن کریم میں اولیاء کو خطاب کرتے ہوئے ارشاد ہے : «وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ»

اس آیت سے دو طرح حنفیہ کے مسلک پر استدلال ہو سکتا ہے، ایک یہ کہ اس میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ نکاح عبارتِ نسائے منقذ ہو جاتا ہے، دوسرے اس میں اولیاء کو منع کیا گیا ہے کہ وہ عورتوں کو اپنے سابقہ ازواج سے نکاح کرنے سے نہ روکیں، معلوم ہوا کہ اولیاء کو مکلفہ عورت کے معاملہ میں مداخلت کا حق نہیں، اس میں

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بھی یہی ہے کہ اولیاء نکاح کرائیں، اسی متحب طریقہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے خطاب اولیاء کو ہے، اس میں اس پر کوئی دلالت نہیں کہ عاقد بالغہ اپنا نکاح خود کرے تو اس کا نکاح منع نہ ہوگا۔ اس کے ایک اور جواب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۱۱۱)

(۳) فرمانِ باری تعالیٰ : «فَأَنْكِحُوا هُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ» (سورۃ نساء آیت ۲۵) اس آیت سے بھی جمہور کے مسلک پر استدلال کیا گیا ہے کہ اس میں بھی خطاب مردوں کو کیا گیا ہے ولو کان النکاح إلى النساء لذكرهن۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح کی نسبت عورت کی طرف دوسری آیات سے ثابت ہے جن کا ذکر اصل تقریر میں حنفیہ کے دلائل کے تحت آ رہا ہے، اس کے علاوہ مذکورہ آیت سے تو حنفیہ کا مسلک ثابت ہوتا ہے لأن فیہا دلالة علی أن للمرأة أن تزوج أمتها، لأن قوله : «أهلهن» المراد بهن الموالی، أعم من أن یکون ذکراً أو أنثى، كما فی أحكام القرآن للہامی (ج ۲ ص ۲۳۹)

(۴) سنن ابن ماجہ میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت ہے : «قال : قال رسول الله ﷺ : لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها، فإن الزانية هي التي تزوج نفسها» (مش ۱۳۵، باب لا نکاح إلا بولی) اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں جلیل بن الحسین کی ایک متکلم فیہ راوی ہیں، اگر ان کے ثقہ ہونے کے قول کو بھی اختیار کیا جائے تب بھی یہ روایت نکاح بلا بیئہ اور نکاح فی غیر کفو پر محمول ہو سکتی ہے، کا أشار إلیہ القاری فی المرقاة (ج ۶ ص ۲۹۱) تبیین باب إعلان النکاح ۱۲ مرتب عفا شرعہ

(حاشیہ صفحہ ۱۱۱)

۱۵ اور جب طلاق دی تم نے عورتوں کو پھر پورا کر چکیں اپنی عدت کو تو اب نہ روکو ان کو اس سے کہ نکاح کریں اپنے شوہروں سے۔ سورۃ بقرہ، آیت ۲۳۲ ۱۲ م

پہلا استدلال اشارۃ النص سے اور دوسرا استدلال عبارة النص سے۔

لیکن اس پر شافعیہ کی جانب سے یہ اعتراف ہوتا ہے کہ یہ آیت تو ہمارے مسلک کی دلیل ہے اس لئے کہ نہی تو اسی وقت درست ہو سکتی ہے جبکہ اولیاء کو منع نکاح پر قدرت ہو اور اگر یہ مان لیا جائے کہ نکاح بغیر ولی کے منع ہو سکتا ہے تو پھر اولیاء کو منع کرنے کی قدرت ہی نہ رہی، اور اس صورت میں نہی بے فائدہ ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں قانونی اور شرعی رکاوٹ مراد نہیں بلکہ اخلاقی اور معاشرتی دباؤ مراد ہے جو عورتوں کے حق میں عموماً موثر ہوتا ہے، چنانچہ یہ آیت حضرت معقل بن یسارؓ کے واقعہ میں نازل ہوئی جو اپنی بہن کو سابق شوہر سے نکاح کرنے سے روک رہے تھے۔ آیت کا یہ مفہوم ”یَنْكحَنَّ“ میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کرنے سے مؤکد ہو جاتا ہے۔

(۲) فَإِذَا بَلَغْنَ أَجْلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ“ جس کا مطلب یہ ہے کہ عدت گزرنے کے بعد عورتیں نکاح کے معاملہ میں مکمل مختار ہیں اور ”فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ“ کے الفاظ صراحتاً بتا رہے ہیں کہ نکاح عورت کا فعل ہے اور اس کی عبارت سے نکاح منع ہو جاتا ہے۔

(۳) فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ أَنْ يَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهَا“ اس میں بھی نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے جو اشارۃ النص، کے طور پر عبارتِ نسار سے نکاح کے منع ہونے کی دلیل ہے۔

۱۰ چنانچہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں: ”هذه أُبين آية في كتاب الله تعالى تدل على أن النكاح لا يجوز بغير ولي لأنه نهى الولي عن المنع، وإنما يتحقق المنع منه إذا كان الممتنع في يده - كذا في البسيط للسرخسي (ج ۵ ص ۱۲) باب النكاح بغیر ولی ۱۲“

۱۱ اس آیت سے حنفیہ کے استدلال کے بارے میں بحث کے لئے رکھتے احکام القرآن (ج ۱ ص ۱۲۸)، باب النكاح بغیر ولی (فائدہ نفیس ۱۲ مرتب

۱۲ تفصیل کے لئے دیکھئے تفسیر قطبی (ج ۳ ص ۱۵۸) ۱۲

۱۳ سورۃ بقرہ آیت ۲۳۲، پ ۱۲

۱۴ سورۃ بقرہ آیت ۲۳۲، پ ۱۲

④ موطا امام مالک میں حضرت ام سلمہ فرماتی ہیں : « ولدت سبعة الأسلمية بعد وفاة زوجها بنصف شهر فخطبها رجلان ، أحدهما شاب والآخر كهل ، فحطت إلى الشاب ، فقال الكهل : لم تحلى بعد وكان أهلها غيبا ورجا إذا جاء أهلها أن يؤثره بها فجاءت رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت له ذلك ، فقال : قد حلت فانكحي من شئت »

⑤ موطا امام مالک اور بخاری میں روایت ہے کہ ایک عورت نے اپنے نفس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر پیش کیا، آپ نے سکوت فرمایا اور ایک صحابی کی درخواست پر ان سے نکاح کر دیا، اس واقعہ میں عورت کا کوئی ولی موجود نہ تھا۔

⑥ طحاوی میں حضرت ام سلمہ سے مروی ہے : « قالت : دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد وفاة أبي سلمة فخطبني إلى نفسي ، فقلت : يا رسول الله ! إنه ليس أحد من أوليائي شاهد ، فقال : إنه ليس منهم شاهد ولا غائب يكره ذلك ، قالت : قم يا عمر (ابن أبي سلمة) فزوج النبي صلى الله عليه وسلم فتزوجها » یہ نکاح بھی بغیر ولی ہوا، کیونکہ حضرت عمر بن ابی سلمہ نابالغ تھے اس لئے ان کا نکاح کرنا شرعاً معتبر نہیں لہذا ان کو نکاح کے لئے کہنا محض مزاح تھا، اور یہ کہنا کہ یہ نکاح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ولایت عامہ کے تحت ہوا، بعید ہے کیونکہ ولایت عامہ کو اس موقع پر استعمال کیا جاتا ہے جبکہ نسبی اولیاء زندہ نہ ہوں۔

⑦ صحاح کی معروف روایت ہے : « عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم

سأله كتاب الطلاق، عدة المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملاً - نيز دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۱۷)

طلاق، باب عدة الحامل المتوفى عنها زوجها، ۱۲ م

۱۵ (ص ۱۱۷ و ۱۱۸) ما جاء في الصداق والجباء ۱۲ م

۱۶ (ج ۲ ص ۱۱۷) باب عرض المرأة نفسها على الرجل الصالح ۱۲ م

۱۷ طحاوی (ج ۲ ص ۱۱۷) باب النكاح بغیر ولی عصیة، نيز دیکھئے نسائی (ج ۲ ص ۱۱۷) إنکاح

الابن أمه ۱۷ م

۱۸ چنانچہ امام طحاوی فرماتے ہیں : « وهو يومئذ طفل صغير غير بالغ » طحاوی (ج ۲ ص ۱۱۷) ۱۲ م

قال: الأئمة أحق بنفسها من وليه، والبكر تستأذن في نفسها، وإذنها صماتها، "إثم" کے معنی بے شوہر عورت کے ہیں، حنفیہ کے نزدیک یہ لفظ بکرہ اور ثیبہ دونوں کو شامل ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے مراد صرف ثیبہ ہے۔ اگر علی سبیل التنزل امام شافعیؒ کی تفسیر کو اختیار کر لیا جائے اور اس سے صرف ثیبہ مراد لی جائے تب بھی زیر بحث مسئلہ میں اس سے حنفیہ کا استدلال درست ہے، کیونکہ کم از کم ثیبہ کے بارے میں اس سے یہ ثابت ہوا کہ وہ اپنے نکاح کی ولی سے زیادہ حقدار ہے۔

⑧ طحاویؒ میں روایت ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اپنی بھتیجی حفصہ بنت عبد الرحمن بن ابی بکر کا نکاح ان کے والد کی غیر موجودگی میں منذر بن زبیر کے ساتھ کر دیا تھا، یہ نکاح بھی بغیر ولی تھا۔

⑨ کنز العمال میں روایت ہے کہ حضرت علیؓ بغیر ولی کے نکاح کرنے سے تاکید منع نہ کیا کرتے تھے لیکن اگر کوئی ایسا نکاح ہو جاتا تو اسے نافذ قرار دیتے تھے۔

لہ اخرج مسلم واللفظ له (ج ۱ ص ۴۵۵) باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، والنسائي (ج ۲ ص ۶۸) استئذان البكر في نفسها، وأبو داود (ج ۱ ص ۲۵۸) باب في الثيب والترمذي (ج ۱ ص ۱۹۴) باب ما جاء في استئذان البكر والثيب، وانظر الموطأ (ص ۲۸۱) باب استئذان البكر والأئمة في أنفسهم - ۱۲ مرتب

کہ چنانچہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: قال العلماء: الأئمة هنا الثيب الخ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۵) ۱۲ م

۳ (ج ۲ ص ۱) باب النكاح بغیر ولی عصبة - ۱۲ م

کہ چنانچہ علامہ شعبیؒ فرماتے ہیں: "ما كان أحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أشد في النكاح بغیر

ولی من علی بن ابی طالب حتی كان يضرب فيه - کنز العمال (ج ۱ ص ۱۶۳ رقم ۴۵۴۴) الأولیاء ۱۲ مرتب

۵ عن المحكم قال: كان علی إذا رفع إليه رجل تزوج امرأة بغیر ولی فدخل بها أمضاء. کنز

(ج ۱ ص ۱۶ ص ۵۳۲، رقم ۴۵۴۴) نیز دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۳۲) من أجاز به بغیر

ولی ولم یفرق -

عن أبي قیس الأزدي عن حدثه أن امرأة زوجها أمتها برضاها فرفع ذلك إلى علی،

فقال: أليس قد دخل بها؟ فالنكاح جائز" (کنز ج ۱ ص ۵۳۱، رقم ۴۵۴۴)

عن أبي القیس الأزدي عن أخيه عن علی أنه أجاز نكاح امرأة زوجها أمتها برضاها. کنز

(ج ۱ ص ۵۳۲، رقم ۴۵۴۴) ۱۲ مرتب

① « عن سعيد بن المسيب قال : قال عمرو بن الخطاب : لا تنكح المرأة

إلا بإذن وليها أو ذي الرأي من أهلها أو السلطان » اس طرح انہوں نے نکاح بغیر ولی کی اجازت دیدی، بشرطیکہ ذی رائے اقارب کی اجازت سے ہو اگرچہ وہ غیر ولی ہوں۔

تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ

جہاں تک حضرت ابو موسیٰ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما کی احادیثِ باب کا تعلق ہے ان کا بعض حنفیہ نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ دونوں حدیثیں سنداً ضعیف ہیں، حضرت ابو موسیٰ کی حدیث اضطراب کی بناء پر ضعیف ہے اور حضرت عائشہ کی روایت اس بناء پر کہ وہ « ابن جریر عن سلیمان بن موسیٰ عن الزہری » کے طریق سے مروی ہے اور خود ابن جریر

لہ کنز العمال (ج ۶ ص ۵۳، رقم ۴۵۷۶۲) الاولیاء ۴۱۲

۲۔ چنانچہ خود امام ترمذی فرماتے ہیں : « حدیث ابی موسیٰ فیہ اختلاف » اضطراب کی تفصیل یہ ہے کہ یہ کئی طرق سے مروی ہے :

۱۱۔ اس کو اسرائیلی، شریک بن عبد اللہ، ابو عوانہ، زہیر بن معاویہ اور قیس بن الربیع « ابواسحاق بن ابی بردہ

عن ابی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق سے روایت کرتے ہیں۔

۱۲۔ اسباط بن محمد اور زید بن حباب اس کو یونس بن ابی اسحاق عن ابی بردہ عن ابی موسیٰ عن النبی صلی اللہ

علیہ وسلم کے طریق سے روایت کرتے ہیں۔ نیز ابو عبیدہ الحدادی بھی اسی طریق سے روایت کرتے ہیں، یعنی ابواسحاق کے واسطے کے بغیر

۱۳۔ یونس بن اسحاق اس کو ابواسحاق کے واسطے کے ساتھ بھی عن ابی بردہ عن ابی موسیٰ عن النبی صلی اللہ

علیہ وسلم کے طریق سے نقل کرتے ہیں۔

۱۴۔ شعبہ اور سفیان ثوری اس کو ابواسحاق عن ابی بردہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق سے روایت کرتے ہیں۔

۱۵۔ بعض اصحاب سفیان نے اس کو عن غیلان عن ابی اسحاق عن ابی بردہ عن ابی موسیٰ کے طریق سے نقل کیا ہے، لیکن اس پر

امام ترمذی نے « ولا یصح » کا حکم لگایا ہے اس لئے ان کی وہی روایت راجح ہے جو شعبہ کے موافق ہے۔

اس تفصیل سے کئی وجوہ سے — اس کا اضطراب واضح ہے، چنانچہ ملا علی قاری اس کے بارے میں فرماتا

ہیں : « فإنه ضعيف مضطرب في إسناده وفي وصله وانقطاعه وإرساله » مرقاة المفاتیح (ج ۶ ص ۲)

باب الولی فی النکاح واستیذان المرأة۔ الفصل الثانی۔ ۱۲ مرتب عنی عند

فرماتے ہیں » شقة لقيت الزهري فسالته فانكره، كما نقل الترمذی فی الباب ۱۰

لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان اعتراضات کی وجہ سے ان حدیثوں کو بالکل رد نہیں کیا جاسکتا جہاں تک حضرت ابو موسیٰؓ کی حدیث کے اضطراب کا تعلق ہے سو امام ترمذیؒ نے متعدد طرق میں سے اسرائیل بن یونسؒ کے طریق کو راجح قرار دیا ہے، اس طرح اضطراب رفع ہو جاتا ہے اور حضرت عائشہؓ کی روایت پر ابن جریرؒ کے جس مقولہ کی وجہ سے اعتراض کیا گیا ہے اس کے جواب میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ ابن جریرؒ کا یہ جملہ سوائے اسماعیل بن ابراہیم کے کوئی اور روایت نہیں کرتا اور اسماعیل بن ابراہیم کا سماع ابن جریرؒ سے درست نہیں۔ چنانچہ یحییٰ بن معینؒ نے ابن جریرؒ سے ان کی روایات کو ضعیف قرار دیا ہے، لہذا ان کے مقولہ کی بناء پر حدیث باب کو ضعیف کہنا مشکل ہے۔

لہذا ان روایات کا احناف کی جانب سے صحیح جواب یہ ہے کہ یا تو یہ اس صورت پر محمول ہیں جبکہ عورت نے ولی کے بغیر غیر کفو میں نکاح کر لیا ہو اور حسن بن زیاد کی روایت کے مطابق امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی اس صورت میں نکاح باطل ہے اسی روایت پر فتویٰ بھی ہے ۳۰

۱۰ نیز امام طحاویؒ نے بھی اس کو حضرت عائشہؓ کی روایت کے جواب کے طور پر نقل کیا ہے۔ دیکھئے طحاوی ج ۲ ص ۶۱

۱۱ اس مقام پر امام ترمذیؒ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ اگرچہ شعبہ اور سفیان ثوریؒ تمام رواد کے مقابلہ میں » احفظ « اور » اثبت « ہیں لیکن ان کے مقابلہ میں اسرائیل وغیرہ کی روایت اس لئے راجح ہے کہ ان رواد نے یہ روایت ابواسحاقؒ سے متفرق اوقات میں سنی سب ہی اسے » ابو ہریرہ عن ابی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق سے نقل کرتے ہیں۔ جبکہ شعبہ اور سفیانؒ نے ابواسحاقؒ سے یہ روایت ایک مجلس میں سنی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ شعبہ کہتے ہیں : » سمعت سفیان الثوری یسأل أبا إسحاق سمعت أبا بردة یقول : قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم : لا نکاح إلا بولی ، فقال : نعم ! «۔ نیز اسرائیل ابواسحاق سے روایت کرتے ہیں زیادہ معتد علیہ ہیں ، چنانچہ عبد الرحمن بن مہدی فرماتے ہیں : » ما فاتی من حدیث الثوری عن أبی إسحاق الذی فاتی ، إلا لما أتکت به علی اسرائیل ، لأنه کان یاتی به أتمه۔ مرتب

۱۲ حوالہ : بیچے حاشیہ میں گزر چکا ہے ۱۲ م

یا پھر "لأنکاح الإبولی" میں نفی سے نفی کمال مراد ہے اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں "فناکحها باطل" کا مطلب یہ ہے کہ ایسا نکاح فائدہ مند نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ اس روایت میں "نکحت نفسها بغیر اذن ولیتها" کے الفاظ آئے ہیں جس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر اجازت لے لی تو عورت کی عبارت سے نکاح منعقد ہو جائے گا۔

مذکورہ بالا توجیہات اگرچہ غیر متبادر ہیں لیکن تحریر کردہ دس دلائل کی موجودگی میں ان کے بغیر چارہ نہیں اور اس باب کی دونوں روایتوں کو ان کے مطابق بنانا ناگزیر ہے، خاص طور پر اس لئے بھی کہ حضرت عائشہؓ جو اس باب کی دوسری حدیث کی راوی ہیں وہ خود نکاح بغیر الولی کے جواز کی قائل ہیں، کما مر عن الطحاوی۔ نیز امام زہریؒ جو خود بھی حضرت عائشہؓ والی روایت کے راوی ہیں ان کا مذہب بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔ والتبرجاء اعلم

باب ماجاء لانکاح الابیتة

عن ابن عباسؓ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : « البغایا اللاتی یکنن أنفسهن

لہ وقد زین بعض اهل العلم هذا التأویل وقال : إن ما یأتی في ذلك في العبادات والقرب التي لها جحان في الجواز من ناقص وكامل ، وأما المعاملات التي لها جهة واحدة فان النفي یوجب فیها الفساد أو کلاما هذا معناه ، قلت : إن هذا القائل قصد بنی المال ارتهان العقد بسامعی أن ینقصه بعد الإبرام من اعتراض الولی فیما له فيه حق الاعتراض ، فإذا اعتد برضاء استفی منه هذه النقصمة وهذا کلام صحیح اه کذا فی التعلیق الصبیح (ج ۲ ص ۷۷ وصفا) باب الولی فی النکاح الخ الفصل الثانی - ۱۲ مرتب

لہ باری تعالیٰ کے فرمان : « رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا (سورة آل عمران آیت ۱۶۱) میں لفظ "باطل" اسی معنی میں آیا ہے۔ نیز "فناکحها باطل" کا ایک مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ ایسا نکاح ناپائیدار ہوتا ہے (کہ عدم کفارت اور مہرشل سے کمی کی صورت میں ول کے مطالبہ پر ختم کیا جاسکتا ہے) لفظ "باطل" غائی اور ناپائیدار کے معنی میں بئید کے شعر میں بھی آیا ہے ع

ألا کل شیء ما خلا اللہ باطل - ائی فان وزائل ۱۲ مرتب

لہ چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۳) من أجازہ بغیر ولی ولم یفرق (میں معمر سے مروی ہے قال سألت الزہری عن امرأة تزوج بغیر ولی فقال : إن کان کفوًا جاز « ۱۲

لہ الحدیث لم یخرجه أحد من اصحاب الکتب الستة سوى الترمذی ، قال الشیخ محمد قواد عبد الباقي - ترمذی (ج ۲ ص ۱۱۱ ، رقم ۱۱۱) ۱۲

اس حدیث کی بناء پر چہرہ پر کا مسلک یہ ہے کہ بغیر گواہوں کے نکاح منعقد نہیں ہوتا ،
البتہ امام مالکؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ صرف اعلان کو کافی سمجھتے ہیں۔ لیکن یہ حدیث ان کے
خلاف حجت ہے۔

امام ترمذیؒ نے امام مالکؒ کے مذہب کی تشریح اس طرح کی ہے کہ وہ بیک وقت
دو گواہوں کی موجودگی کو ضروری نہیں سمجھتے بلکہ اگر یکے بعد دیگرے دو گواہوں کے سامنے نکاح ہو جائے
تو بھی ان کے نزدیک درست ہے۔

پھر یہاں حنفیہ کے اصول پر ایک مشہور شکل ہے کہ آیت قرآنی "فَاَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ
مِنْ النِّسَاءِ" میں بیٹہ کا کوئی ذکر نہیں، لہذا خبر واحد کی بناء پر اس پر کیسے زیادتی کی جاسکتی ہے؟
فخر الاسلام بزدویؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اشتراطِ بیٹہ کی حدیث مشہور ہے جس سے
کتاب اللہ پر زیادتی درست ہے۔

۱۔ دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۵۴) نکاح، فصل ومنها الشهادة۔ علامہ کاسانی اس مقام پر امام مالکؒ کا مذہب نقل کرتے
ہوئے فرماتے ہیں: "وقال مالك: ليست (الشهادة) بشرط وإنما الشرط هو الحملان حتى لو عقد النكاح وشرط الإحصاء
حاز وإن لم يحضره شهود، ولو حضرة شهود وشرط عليهم الكتمان لم يجز"۔ ۱۲ مرتب
۲۔ جبکہ امام مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ زنا سزا ہوتا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ نکاح علانیہ ہو تاکہ دونوں میں امتیاز ہو جائے۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ
علیہ وسلم سے سزا نکاح کی ممانعت ثابت ہے، حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں: "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ نِكَاحِ السِّرِّ" مجمع الزوائد
(ج ۴ ص ۲۸۵) باب نكاح السرِّ بحوالہ معجم طبرانی اوسط۔ نیز ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۱) ما جاء في إعلان النكاح میں پیچھے روایت
گزر چکی ہے اهلنا هذا النكاح الخ۔

حنفیہ کی دلیل حدیث باب کے علاوہ وہ روایات ہیں جن میں گواہوں کو نکاح کے لئے ضروری قرار دیا گیا ہے۔ دیکھئے
مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۸۵ تا ۲۸۸) باب ما جاء في الولی والشهود۔

جہاں تک نہیں ہی نکاح السرِّ والی روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح السرِّ کا مصداق وہ نکاح ہے
جس میں گواہ موجود نہ ہوں، اور جس نکاح میں گواہ موجود ہوں وہ نکاح علانیہ ہے، نہ کہ نکاح سرِّ، إذا السرُّ إذا جاوز اثنين
خروج من ان يكون سرًّا قال الشاعر:

وَسَرٌّ مَا كَانَ عِنْدَ امْرَأٍ وَسَرٌّ ثَلَاثَةٌ غَيْرِ الْخَفِيِّ

کما فی البدائع للکاسانی (ج ۲ ص ۲۵۴) ۱۲ مرتب حضرت

لیکن شیخ ابن ہمامؒ نے اس جواب کو رد کرتے ہوئے ابن حبانؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس باب میں سوائے حضرت عائشہؓ کی ایک مرفوع حدیث کے جوہ لانکاح إلا بولت وشاہدی عدل کے الفاظ ساتھ مروی ہے کوئی اور حدیث صحیح نہیں۔

خود شیخ ابن ہمامؒ نے اس کا ایک بواب یہ ذکر کیا ہے کہ «فَأَنَّكَ حُومًا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ» عام مختص منہ البعض ہے اس لئے کہ اس کے عموم سے محرمات کی تخصیص خود کتاب الشریع ہو چکی ہے لہذا اب خبر واحد سے اس میں مزید تخصیص کی جا سکتی ہے۔

نکاح کا نصاب شہادت

وقال بعض أهل العلم: يجوز شهادة رجل وامرأتين في النكاح - یہ حنفیہ کا مسلک ہے یعنی نکاح جس طرح دو مردوں کی شہادت سے منعقد ہو جاتا ہے اسی طرح ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے بھی ہو جاتا ہے، امام احمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح میں دو مردوں کی گواہی ضروری ہے اور عورتوں کی گواہی اس باب میں معتبر نہیں۔

امام شافعیؒ کا استدلال «شاہدی عدل» والی روایت سے ہے کہ اس میں مذکر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، لیکن اس استدلال کا ضعف محتاج بیان نہیں اس لئے کہ عرفاً «شاہدین» کے مفہوم میں وہ تمام لوگ آجاتے ہیں جو نصاب شہادت کو پورا کرتے ہوں اور نصاب شہادت بنصرہ قرآنی یہ ہے «وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا

بلہ دیکھئے موارد الظمان إلی زوائد ابن حبان (ج ۱، صفحہ ۳۵۵، رقم ۱۲۴۷) باب ما جاء في الولي والشهود نیز دیکھئے الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان (ج ۶، صفحہ ۱۵۲، رقم ۴۰۶۳) ذکر نفی إجازة عقد النكاح بغير ولي وشاہدی عدل، باب الولی ۱۲ مرتب

لہ یعنی حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ الآية (سورۃ نساء، آیت ۲۳) ۲۱۳

۲۲۵ کما في فتح القدير (ج ۲، ص ۳۰۰) کتاب النکاح ۲۱۲

۲۲۶ کما في الهداية مع فتح القدير (ج ۲، ص ۳۰۰) نکاح و (ج ۶، ص ۳۰۰) کتاب الشہادات ۲۱۲

۲۲۷ کما نقله الترمذی في الباب، جبکہ المعنی (ج ۶، ص ۳۰۰)، فصل ولا یعتقد بشهادة رجل وامرأتين سے معلوم ہوتا ہے کہ امام احمدؒ کی اصل روایت شافعیہ کے مطابق ہے۔ ابن قدامہ نے امام احمدؒ کی ایک روایت کے

حنفیہ کے مطابق ہونے کا امکان بھی ذکر کیا ہے۔ ۱۲ مرتب

۲۲۸ المعنی (ج ۶، ص ۳۰۰) ۲۱۳

رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ ۚ الْآيَةُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ

باب ماجاء في خطبة النكاح

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ : عَلَّمَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ التَّشْهَدَ
وَيَقْرَأُ ثَلَاثَ آيَاتٍ «

- ① وَأَتَقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ۝
- ② يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ۝
- ③ اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ۝

ان تین آیات میں سے کسی میں بھی نكاح کا مقصود ا ذکر موجود نہیں، حالانکہ قرآن کریم میں ایسی متعدد آیات موجود ہیں جو نكاح سے متعلق ہیں لیکن انہیں چھوڑ کر مذکورہ تین آیات کو اختیار کیا گیا، اس کی وجہ کہیں صراحتہً نظر سے نہیں گزری لیکن حضرت والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی حکمت یہ بتائی کہ ان تینوں آیات میں تقویٰ کا حکم مشترک ہے اور نكاح ایک ایسا معاملہ ہے کہ اس میں زوجین کے تعلقات کی خوشگواہی اور باہمی حقوق کی ادائیگی بغیر تقویٰ کے ممکن نہیں۔ واللہ اعلم

۱۔ سورہ بقرہ آیت ۲۸۲، پ۔ امام شافعی وغیرہ کا ایک استدلال زہری کی ایک روایت سے ہے
” قَالَ : مَضَتْ السُّنَّةُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ لَا يَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي الْحُدُودِ وَلَا فِي النِّكَاحِ وَلَا فِي الطَّلَاقِ، رَوَاهُ أَبُو عُبَيْدٍ فِي « الْأَمْوَالِ » - لَيْكِنِ أَوَّلُ تَوَيُّهٍ خَرَّاجٌ هُوَ كِتَابُ اللَّهِ كَمَا مَعَارَفُهُ نَهَى كَرَسَتِي، اس کے علاوہ اس میں انقطاع بھی ہے - ۱۲ مرتب

۲۔ الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الكتب الستة أحد سوى الترمذی، قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقي، سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۳۷، رستم ۱۱۰۵) ۱۲ م

۳۔ سورۃ آل عمران، آیت ۷۲، پ۔ ۱۲ م

۴۔ سورۃ نساء، آیت ۷۷، پ۔ ۱۲ م

۵۔ سورۃ احزاب، آیت ۷۰، پ۔ ۱۲ م

۶۔ الفاظ کے فرق کے ساتھ یہ مضمون معارف القرآن (۲ ص ۲۷۵) سے ماخوذ ہے - ۱۲ م

باب ماجاء فی استئمار البکر والثیب

اس باب میں ولایت، اجبار، کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک "ولایت اجبار" کا مدار عورت کے باکرہ اور ثیبہ ہونے پر ہے یعنی باکرہ پر دل کو ولایت اجبار حاصل ہے خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ اور ثیبہ پر ولایت اجبار نہیں خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ۔

اس کے عکس ہمارے نزدیک ولایت اجبار کا مدار صغیر اور کبیر پر ہے۔ لہذا صغیرہ پر ولایت اجبار ہے اور کبیرہ پر نہیں خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ، گویا صغیرہ باکرہ پر بالاتفاق ولایت اجبار ہے اور کبیرہ ثیبہ پر بالاتفاق ولایت اجبار نہیں اور کبیرہ باکرہ پر شافعیہ کے نزدیک ولایت اجبار ہے، ہمارے نزدیک نہیں، اور صغیرہ ثیبہ پر ہمارے نزدیک ولایت اجبار ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں۔ حال یہ کہ چار صورتوں میں سے دو صورتیں اتفاقی ہیں اور دو صورتیں اختلافی۔ امام شافعیؒ کا استدلال اس باب میں حضرت ابن عباسؓ کی معروف روایت ہے "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْأَيْمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، الْحَدِيثُ وَهُوَ فَرَمَاتُهُ هِيَ كَيْهَانُ "ایم" سے مراد ثیبہ ہے کیونکہ باکرہ کا ذکر اس روایت میں آگے مستقلاً آیا ہے یعنی "والبکر تتأذن في نفسها وإذنها صماتها" اور جب "ایم" سے ثیبہ مراد ہوئی تو اس کا مفہوم مخالف یہ ہوا "البکر ليست احق بنفسها من وليها" اور مفہوم مخالف ان کے نزدیک حجت ہے۔

جبکہ حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :

① حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث باب "لا تتكح الثيب حتى تستأمر ولا تتكح"

۱۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ط ۲) فصل وأما الذي يرجع إلى المولى عليه، فتح القدير (ج ۳ ص ۱۶۱)

باب الأولياء والأكفاء ۱۲

۲۔ یہ روایت ترمذی کے علاوہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۸۶) باب فی الثیب میں بھی آئی ہے۔ نیز دیکھئے سنن

ابن ماجہ (ص ۱۳) باب استئمار البکر والثیب ۱۲

۳۔ الفاظ کے فرق کے ساتھ یہ روایت صحیح بخاری (ج ۲ ص ۱۰۳) کتاب الحیل، باب فی النکاح میں بھی آئی ہے۔

نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۵) باب استئذان الثیب فی النکاح الخ ۱۲ مرتب

البکر حتی تستأذن واذنہا الصموت» اس میں شیبہ اور باکرہ دونوں کا ایک حکم بیان کیا گیا ہے فرق صرف طریق اجازت میں ہے۔

(۲) سنن نسائی میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے « أن فتاة دخلت علیہا فقالت: إن أبی زوجنی ابن أخیه لیرفع بی خیسثہ وأنا کارهتہ، فقالت: اجلسی حتی یأتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فجاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فأخبرته، فأرسل إلى أبيہا فدعاہ فجعل الأمر إلیہا فقالت: یا رسول اللہ! قد أجزت ما صنع أبی ولكن أردت أن أعلم أ للنساء من الأمر شیء۔ اور سنن ابن ماجہ میں ان کے یہ الفاظ مروی ہیں « فقالت: قد أجزت ما صنع أبی ولكن أردت أن تعلم النساء أن لیس إلی الخباء من الأمر شیء۔ بعض شافعیہ نے اس میں یہ تاویل کی ہے کہ یہ عورت شیبہ تھی لیکن اول تو روایت میں اس پر کوئی دلیل نہیں، دوسرے اس عورت نے یہ کہا کہ میرا مقصد اس مسئلہ کا اعلان تھا کہ آبا کو عورتوں پر ولایت اجبار نہیں، اور اس نے یہ اعلان مطلق الفاظ میں کیا جس میں باکرہ اور شیبہ کی کوئی تفریق نہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی۔

(۳) سنن ابی داؤد اور سنن ابن ماجہ میں « جریر بن حازم عن أبیوب عن عکرمۃ » کے طریق سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے « أن جاریۃ بکرات النبی صلی اللہ علیہ وسلم فذکرت أن أباهما زوجہا وہی کارهتہ فختیرہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم » یہ روایت خفیفہ کے مسلک پر صریح ہونے کے ساتھ صحیح بھی ہے، یحییٰ بن سعید القطانؒ نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے اور حافظ ابن حجرؒ نے بھی اس کی صحت کا اعتراف کیا ہے لیکن پھر انہوں نے اس روایت

۱ (ج ۲ ص ۷۷) البکر یزوجہا أبوها وہی کارهتہ ۱۲ م

۲ (مسند ۱۳۵۳ ص ۱۲) من زوج ابنتہ وہی کارهتہ ۱۲ م

۳ (ج ۱ ص ۲۸۵ و ۲۸۶) باب فی البکر یزوجہا أبوها ولا یستأمرها ۱۲ م

۴ (ص ۱۳) باب من زوج ابنتہ وہی کارهتہ ۱۲ م

۵ چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: « رواہ أبو داؤد باسنادہ علی شرط الصحیحین وقال أبو داؤد: والصحیح

مرسل وقال أبو حاتم: رخصہ خطأ، وقال ابن حزم: صحیح فی غایۃ الصحۃ ولا معارض لہ وابن القطان

صحیح عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۱۳) باب إذا زوج ابنتہ وہی کارهتہ فنکاحہا مردود ۱۲ مرتب

۶ چنانچہ فرماتے ہیں « رجالہ ثقات » فتح الباری (ج ۹ ص ۱۱) باب إذا تزوج الرجل ابنتہ وہی کارهتہ الخ ۱۲ م

کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ روایت نکاح فی غیر کفو پر محمول ہے لیکن یہ جواب وہی مفید نہیں، اس لئے کہ یہ روایت کفو اور غیر کفو کے بیان سے خالی ہے، نہ ہی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے دریافت فرمایا کہ ”هل زوجت في الكفو أم في غير الكفو“ لہذا غیر کفو کا امکان احتمال ناشی من غیر دلیل ہے، اس کے علاوہ روایت میں ”وہی کا دھتہ“ کا لفظ اس پر دلالت کر رہا ہے کہ یہ تخمیر کراہت کی وجہ سے تھی ذکر عدم کفارت کی وجہ سے۔

جہاں تک حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ”الا یتیم ائحق بنفسها من وليها“ سے شافعیہ کے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ”ایتم“ سے مراد بے شوہر عورت ہے اور اس کا اطلاق باکرہ اور ثیبہ دونوں پر ہوتا ہے البتہ ”بکر“ کا ذکر اللہ سے اس لئے فرمایا گیا کہ اس کا طریقہ اجازت دوسرا تھا اور اگر بالفرض ”ایتم“ سے مراد ”ثیب“ ہی لی جائے تب بھی مفہوم مخالف سے استدلال ہمارے نزدیک درست نہیں، بالخصوص جب کہ وہ منطوق کے خلاف ہو اور منطوق یہ ہے ”البکر تستأذن في نفسها“ واللہ اعلم

باب ماجاء في إكراه اليتيمة على التزوج

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اليتيمة تستأمر

في نفسها فإن صمتت فهو إذنها وإن أبى فلا جواز عليها»

یتیمہ کا اطلاق صغیرہ اور کبیرہ دونوں پر ہوتا ہے، اگر یہاں کبیرہ مراد ہو تب تو حدیث کا مفہوم بالکل واضح ہے کہ اس کی اجازت کے بغیر نکاح منعقد نہیں ہوگا اور اگر صغیرہ مراد ہو تو اس کا

۱۔ حافظ نے یہ جواب بیہقی کے حوالہ سے ذکر کیا ہے ”فتح“ (ج ۹ ص ۱۹) نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۷ ص ۱۸)

باب ماجاء في إكراه الأباء الأبكار ۱۲ م

۲۔ کما فی لسان العرب (ج ۱۲ ص ۲۹) ۱۷ م

۳۔ والأصل فيه أن ما يفهم من اللفظ أما أن يفهم من صريح اللفظ وهو المنطوق أولا وهو المفهوم، والمفهوم نوعان مفهوم موافقة وهو أن يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المنطوق، ومفهوم مخالفة وهو أن يفهم منه حاله خلاف ما يفهم من المنطوق. نور الانوار (ص ۱۵) بمبحث الوجه الفاسدة،

فصل التفسير على الشيء باسمه العلم ۱۲ مرتب

۴۔ الحديث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۱۸) باب في الاستيثار ۱۲ م

ہو سکتا ہے کہ اس کا "استیمار" تو شرعاً کالعدم ہے۔ اس کا جواب حنفیہ یہ دیتے ہیں کہ اس کے حق میں استیمار سے مراد خیاری بلوغ ہے یعنی اس کا استیمار بلوغ کے وقت ہوگا۔ جبکہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ یتیمہ صغیرہ کا نکاح ہو ہی نہیں سکتا تا وقتیکہ وہ بالغ نہ ہو جائے وہ نکاح میں خیاری کے بھی قائل نہیں، وہ فرماتے ہیں کہ صغیرہ ہونے کی بناء پر یتیمہ کی اجازت معتبر نہیں اور باپ اور اپنی غیر موجودگی میں کسی کو اس پر ولایت اجیار بھی حاصل نہیں۔
حاصل یہ کہ شافعیہ کے نزدیک اس روایت کو کبیرہ پر محمول کیا جائیگا۔
حنفیہ کہتے ہیں کہ روایت میں "یتیمہ" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جو صغیرہ اور کبیرہ دونوں پر بولا جاتا ہے بالخصوص صغیرہ پر اس کا اطلاق زیادہ ہوتا ہے لہذا صغیرہ کو حدیث کے مفہوم سے خارج کرنا درست نہیں، اور جو مشکل امام شافعی نے بیان کی ہے اس کا حل خیاری بلوغ میں موجود ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی مہور النساء

مہر کی مقدار کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔
امام شافعی، امام احمد، سفیان ثوری، امام اسحاق وغیرہ کے نزدیک مہر کی کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ ہر وہ چیز جو مال ہو اور بیع میں شمن بن سکتی ہو وہ نکاح میں مہر بن سکتی ہے۔
علامہ ابن حزم کے نزدیک تقریباً ہر چیز مہر بن سکتی ہے، حتیٰ کہ پانی، کتا، بلی وغیرہ بھی۔

۱۔ مذاہب کی تفصیل اسی باب میں امام ترمذی کے کلام سے ماخوذ ہے ۱۲ م
۲۔ فتح القدير مع الہدایہ (ج ۳ ص ۱۴۲ و ۱۴۳) باب الأولیاء والأولاد ۱۲ م
۳۔ بلکہ یہ صغیرہ کے معنی میں حقیقت اور کبیرہ کے معنی میں مجاز ہے، چنانچہ علامہ ابن الاثیر فرماتے ہیں: فإذا بلغا (الیتیم والیتیمۃ) زال عنہما اسم الیتیم حقیقۃ، وقد یطلق علیہما مجازاً بعد البلوغ، کذا فی النہایۃ (ج ۵ ص ۲۹۲ و ۲۹۳) مرتب
۴۔ المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ ص ۲۸۸) کتاب الصدقات، مسئلۃ ولین لا قتل صدق حد، المعنی (ج ۶ ص ۶۱)
کتاب الصدقات ۱۲ م

۵۔ قال ابن حزم: وكل ما جاز أن يملك بالهبة أو بالميراث فجاز أن يكون صداقاً وان يخالف به وأن يواجر به سواء حل بيعه أو لم يحل كالنساء والكلب والستور والثمرۃ التي لم يبد صلاحها والسنبل قبل أن يشتد لأن النكاح ليس بيعاً۔ وقال: وجاز أن يكون صداقاً كل ماله نصف قد أو أكثر ولو أنه حبة بزل أو حبة شعير أو غير ذلك وكذلك كل عن حلال مرسوف كتعليم شيء من القرآن أو من العلم أو البناء أو الخياطة أو غير ذلك إذا تراضيا بذلك۔ المحلى (ج ۹ ص ۲۹۸) مسألة ۱۸۴ و ۱۸۵ - ۱۲ مرتب عن

امام مالکؒ کے نزدیک مہر کی کم سے کم مقدار چوتھائی دینار یا تین درہم ہے۔ وہ اس کو "اقل ما یقطع بہ ید السارق" پر قیاس کرتے ہیں کیونکہ وہاں بھی ان کے نزدیک بیع دینا کے بدلے میں ایک عضو کا ٹاگیا اور یہاں اس کے بدلے میں ایک عضو کی ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اقل مہر دس درہم ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال عامر بن ربیعہ کی حدیث باب سے ہے "أَنَّ امْرَأَةً مِنْ بَنِي قُرَظَةَ تَزَوَّجَتْ عَلِيَّ بْنَ أَبِي نَعْلٍ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرْضَيْتِ مِنْ نَفْسِكَ وَمَالِكَ بِنَعْلٍ قَالَتْ نَعَمْ قَالَ فَأُجِزْهُ" نیز ان کا ایک استدلال اگلے باب میں حضرت سہل بن سعد ساعدی کی روایت سے ہے جس میں آپؐ نے ایک مرد سے فرمایا "فَالْقَمَسَ وَلَوْ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ" ان دو روایتوں کے علاوہ حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ أُعْطِيَ فِي الصَّدَاقِ امْرَأَةً مَلَأُ كَفِّهِ سَوِيْقًا أَوْ تَمْرًا فَقَدْ اسْتَحْلَ" اور حضرت عبد الرحمن بن عوف کا واقعہ بھی ان کی دلیل ہے جس میں انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے نکاح کی خبر دی تو آپؐ نے پوچھا "مَا أُصْدَقْتَهَا؟" اس پر انہوں نے جواب دیا "وَرِثَ نَوَاةٌ مِنْ ذَهَبٍ"۔

۱۔ بدایۃ المجتہد (۲ ص ۱۲) کتاب النکاح، الباب الثانی، الفصل الثالث فی الصداق ۱۲ م

۲۔ المجموع (ج ۱ ص ۱۲) ۱۲ م

۳۔ حنفیہ کے نزدیک بھی کسی قدر فرق کے ساتھ نصاب سرقہ ہی کا اعتبار ہے جو ان کے نزدیک س درہم ہے، علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں "أَقْلُ الْمَهْرِ عَشْرَةُ دِرَاهِمٍ سَوَاءٌ كَانَ مَضْرُوبَةً أَوْ غَيْرَ مَضْرُوبَةٍ حَتَّى يَجُوزَ وَزْنُ عَشْرَةِ تَبَرَاوِينَ كَانَتْ قِيَمَتُهُ أَقْلَ بَخْلَافِ نَصَابِ السَّرْقَةِ"۔ تبیین الحقائق (ج ۲ ص ۱۳) باب المهر ۱۲ مرتب

۴۔ یہ روایت ترمذی کے علاوہ سنن ابن ماجہ (ص ۱۳) باب صداق النساء میں بھی آئی ہے ۱۲ م

۵۔ بخاری کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں "أَنْظُرْ وَلَوْ خَاتَمٌ مِنْ حَدِيدٍ" دیکھئے (ج ۲ ص ۱۲) باب تزویج

المعسر، نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۲) باب صداق الخ ۱۲ مرتب

۶۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۸) باب قلة المهر، نیز دیکھئے سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۲) باب ما جاء فی الولیمة،

اور سنن ابن ماجہ (ص ۱۳) باب الولیمة ۱۲ مرتب

۷۔ قال ابن الاثیر: فی حدیث عبد الرحمن بن عوف تزوجت الخ النواة اسم لخسة دراهم وقيل أريد قدر نواة من ذهب كان قيمتها خمسة دراهم ولم يكن ثمن ذهب وأنكره أبو عبيد قال الأزهري لفظ الحديث يدل على أنه تزوج المرأة على ذهب قيمته خمسة دراهم ألا تراه قال "نواة من ذهب" ولست أدري لم أنكره أبو عبيد النهاية (ج ۵ ص ۱۳۱ و ۱۳۲) ۱۲ مرتب

حقیقہ کا استدلال سنن کبریٰ بیہقی اور سنن دارقطنی میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت سے ہے "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يترك النساء الا كفوا ولا يزوجهن الا اولياء ولا مهر دون عشرة دراهم" اس روایت پر مبشر بن عمید اور مجاہد بن ارطاة کی وجہ سے ضعف کا حکم لگایا گیا ہے۔

لیکن محقق ابن ہمام فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے اور اس کے بارے میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں "إنه بهذا الإسناد حسن ولا أقل منه" نیز حضرت جابرؓ کی روایت کی تائید حضرت علیؓ کے اثر سے بھی ہوتی ہے کہ "لامهر أقل من عشرة دراهم"۔

اس کے علاوہ حضرت جابرؓ کی روایت کی تائید قرآن کریم کی اس آیت سے بھی ہوتی ہے "قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم" اس میں لفظ "فرض" اس بات پر دلالت کر رہا

ہے اللفظ للبيهقي (ج ۱، ص ۱۷۷) کتاب الصداق باب ما يجوز أن يكون مهرًا، نیز دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۷۵)

باب المهر رقم ۱۲ م

۱۔ علامہ عثمانی فرماتے ہیں: لكن البيهقي روله من طرق ومنقها (في سننه الكبرى ج ۱، ص ۱۷۷ - م) والضعيف إذا روى من طرق يصير في هذا ما يحتاج به ذكره النووي في شرح المذهب - فتح الملهم (ج ۳ ص ۱۷۷) باب الصداق -

واضح رہے کہ سنن دارقطنی میں بھی یہ روایت دو طریق سے آئی ہے دیکھئے (ج ۲ ص ۲۷۵ تا ۲۷۶، رقم ۱۱ و ۱۲) باب المهر ۱۲ مرتب ۳۔ روایت اور سند اس طرح ہے ابن ابی حاتم فرماتے ہیں: حدثنا عمرو بن عبد الله الأودي حدثنا وكيع عن عباد بن منصور قال حدثنا القاسم بن محمد قال سمعت جابرًا رضي الله عنه يقول قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ولا مهر أقل من عشرة من الحديث الطويل كذا نقل في فتح القدير (ج ۳ ص ۱۷۷) فصل في الكهنة ۱۲ مرتب ۴۔ وقد حسنه المحقق ابن أمير الحاج في شرح الترمذي كما نقل في فتح الملهم (ج ۳ ص ۱۷۷) باب الصداق الم ۱۲ ۵۔ سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۷۵ تا ۲۷۶، رقم ۱۳ و ۱۴ و ۱۵ و ۱۶ و ۱۷) باب المهر - حضرت علیؓ کا یہ اثر سنن کبریٰ بیہقی میں بھی متعدد طرق سے مروی ہے دیکھئے (ج ۱، ص ۱۷۷)۔

یہ اثر جن طرق سے مروی ہے ان میں سے بعض درجہ حسن سے کم نہیں کمافی إعلیٰ السنن (ج ۱ ص ۱۷۷) باب لا مهر الخ اس کے علاوہ کثرت طرق کی بناء پر بھی اس میں قوت آجاتی ہے کما فی شرح النقایۃ لعلی بن محمد القاری (ج ۱ ص ۱۷۷) فصل فی المهر وأحكامه ۱۲ مرتب

۱۔ سورۃ احزاب آیت ۵۷ پ ۱۲ م

ہے کہ مہر کی مقدار شرعاً مقرر ہے اس لئے کہ ”فرض“ کے معنی مقرر کرنے کے آتے ہیں لیکن مسترآن و حدیث کے پورے ذخیرہ میں حضرت جابرؓ کی مذکورہ حدیث کے علاوہ کسی بھی حدیث میں مہر کی کوئی مقدار مروی نہیں لہذا یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ آیت بیان مقدار میں مجمل ہے اور حضرت جابرؓ کی روایت اس کے لئے بیان کی حیثیت رکھتی ہے،

اس کے علاوہ حضرت جابرؓ کی حدیث ایک اصل کلی کو بیان کرتی ہے جبکہ شافعیہ کے مستدلّات محض واقعات جزئیہ ہیں، مزید یہ کہ مہرجن مصلح کی بنا پر شروع کیا گیا ہے ان کا تقاضا یہ ہے کہ مہر میں مال کی اتنی مقدار ہو جس کی کچھ اہمیت بھی جائے۔

جہاں تک شافعیہ کے مستدلّات کا تعلق ہے سوا اول تو ان میں سے اکثر کو ضعیف کہا گیا ہے چنانچہ عامر بن ربیعہ کی حدیث باب (جس میں ”نعلین“ پر نکاح کا ذکر ہے) عاصم بن عبید اللہ کی وجہ سے ضعیف ہے، اور سنن ابی داؤد میں حضرت جابرؓ کی روایت (جس میں ”من أعطی فالصدق امرأة ملائکفہ سویتا أو تمرًا فقد استقل“ کے الفاظ آتے ہیں) اسحاق بن جبریل اور سلم بن رومان کی وجہ سے ضعیف ہے، اسی طرح دوسری روایت بھی ضعیف ہیں۔

السبب شافعیہ کے تمام مستدلّات میں دو روایتیں سند اقویٰ ہیں ایک عبد الرحمن بن عوفؓ کا واقعہ اور دوسرے حضرت سہل بن سعدؓ کی روایت، جہاں تک حضرت عبد الرحمن بن عوفؓ کے واقعہ کا تعلق ہے سو اس میں کچھور کی گٹھلی کے برابر سونے کا ذکر ہے، ممکن ہے کہ اس سونے

۱۰ اس روایت کی امام ترمذیؒ نے اگر تصحیح و تحسین کی ہے لیکن راجح یہ ہے کہ یہ ضعیف ہے اس لئے کہ عاصم بن عبید اللہ کے ضعف پر اکثر محدثین کا اتفاق ہے چنانچہ کئی، امام احمد، ابن عیینہ، ابوزرہ، ابو حاتم، ابن خزیمہ، امام دارقطنیؒ اور امام نسائیؒ نے انکی تصحیف کی ہے اور ابن حبانؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: کثیر الوهم فاحش الخطاء فترک اور شعبہؒ فرماتے ہیں: لو قلت له من بنی مسجد البصرة لقال حدثنا فلان عن فلان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بناه۔

میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۲۵۴ و ۲۵۵، رقم ۵۵۶) ۱۲ مرتب

۱۱ (ج ۱ ص ۱۸۷) باب قلّة المهر ۱۲

۱۲ فتح القدير (ج ۳ ص ۲۷۷) باب المهر ۱۲

۱۳ مثلاً سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۷۷، غل) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أنكحوا الأيامى ثلاثاً قيل ما العلائق بينهم يا رسول الله؟ قال: ما تراضوا عليه الأهلون ولو قضيب من الراتك۔ یہ روایت محمد بن عبد الرحمن البیہان کی وجہ سے مطول ہے کما فی نصب الرایہ (ج ۳ ص ۲۷۷) باب المهر ۱۲ مرتب

کی قیمت دس درہم کے برابر ہو، رہا حضرت سہل بن سعد کا واقعہ سو وہ بلاشبہ سداً صحیح ہے لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں آپ نے ”خاتم حدید“ کا مطالبہ بطور مہر کامل نہیں بلکہ بطور مہر معتدل کیا تھا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اہل عرب میں یہ معمول تھا کہ رخصتی کے موقع پر شوہر بیوی کو نقدی وغیرہ کوئی نہ کوئی چیز دیا کرتا تھا، یہ چیز یا بطور تحفہ ہوتی تھی اور مہر میں شمار نہ کی جاتی تھی یا مہر ہی کا حصہ ہوتی تھی اس ”تحفہ“ یا ”مہر معتدل“ کے بغیر ”رخصتی“ کو معیوب سمجھا جاتا تھا، انس کی تائید سنن ابی داؤد کی روایت سے ہوتی ہے ”ان علیاً رضی اللہ عنہ لما تزوج فاطمة بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رضی اللہ عنہا اراد ان یدخل بہا فمنعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی یعطیہا شیئاً، فقال: «یا رسول اللہ! لیس لی شیء» فقال لہ المثنی صلی اللہ علیہ وسلم: «أعطھا درعک» فأعطھا درعہ ثم دخل بہا» اس روایت میں جس زرہ کے دیئے جانے کا ذکر ہے وہ یقیناً مہر معتدل کے طور پر دی گئی تھی، اس لئے کہ یہ امر طے شدہ ہے کہ حضرت فاطمہ کا مہر اس سے زیادہ تھا۔

لہ (ج ۱ ص ۲۸۹ و ۲۹۰) باب فی الرجل یدخل بامرأته قبل ان ینقدها - ۱۲ م

کہ حدیث کا یہ جملہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ دخول سے قبل کچھ دینا ضروری ہے جبکہ سنن ابی داؤد ہی میں حضرت عائشہ سے مروی ہے ”أمرنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان أَدْخِلَ امرأة علی زوجھا قبل ان یعطیہا شیئاً“ (ج ۱ ص ۲۹۰) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دخول سے قبل کچھ دینا ضروری نہیں، جس سے بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے علامہ عثمانی ان دونوں میں تطبیق دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ پہلی والی روایت استحباب تعجل پر اور دوسری روایت جواز تاخیر پر محمول ہے لہذا کوئی تعارض نہیں، دیکھئے إعلال السنن (ج ۱ ص ۵۷) باب استحباب تعجل شیء من المہر عند الدخول ۱۲ مرتب

سے مذکورہ تشریح سے معلوم ہو کہ حضرت فاطمہ کو زرہ صرف بطور مہر معتدل دی گئی تھی جبکہ ان کا کل مہر اس سے زائد تھا لیکن روایات کے تسبیح سے معلوم ہوتا ہے کہ زرہ مہر معتدل ہونے کے ساتھ ان کا کل مہر بھی تھی۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی کسی صاحبزادی کا مہر بارہ اوقیہ (۴۸۰ درہم) سے زائد مقرر نہیں کیا کما هو مصرح فی روایۃ النسائی (ج ۲ ص ۵۷) القسط فی الأصدقة وأبی داؤد (ج ۱ ص ۲۸۷) باب البصاق اور حضرت علیؓ کی زرہ بھی اسی قدر مالیت میں فروخت کی گئی تھی چنانچہ خود حضرت علیؓ فرماتے ہیں ”بیعتھا باشتی عشرة اوقیہ فكان ذلک مہر فاطمہ“ رواہ أبو یعلیٰ کذا فی مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۵۳، باب الصداق)۔

معلوم ہوا کہ زرہ محض مہر معتدل نہ تھی بلکہ کل مہر بھی تھی۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بالکل اسی طرح شافعیہ کے تمام مستدلات بھی مہرِ مجمل یا تحفہ پر محمول ہیں واللہ سبحانہ و تعالیٰ
اعلم و علمہ اُتَمُّ و احکم۔

بَابُ مِنْهُ

عن شہل بن ساعد التاعدي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جاءته امرأة ...
..... قال: فالتمس ولو خاتماً من حديد۔

خاتمِ حديد کے استعمال کا حکم | حدیثِ باب سے بعض شافعیہ نے اس پر استدلال کیا ہے
کہ خاتمِ حديد کا استعمال جائز ہے بشرطیکہ اس پر چاندی
چڑھی ہوئی ہو۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

پھر جس طرز سے روایت کو بطور تائید پیش کیا گیا ہے اس سے بظاہر یہ بتلانا مقصود ہے کہ جس طرح اس واقعہ
میں مہر کا کچھ حصہ دیا گیا تھا اور رخصتی کے وقت اس کے دینے کو ضروری سمجھا گیا تھا بالکل اسی نوعیت پر وہ روایت بھی محمول
ہیں جو شافعیہ کا مستدل ہیں جن سے مہر کی مقدار دس درہم سے کم معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ہماری مذکورہ تشریح کے بعد یہ طرز
استدلال درست نہیں معلوم ہوتا اس لئے کہ زرہ کا کٹل مہر ہونا معلوم ہو چکا، البتہ زیر بحث روایت کو اس حیثیت سے اب بھی
بطور تائید پیش کیا جاسکتا ہے کہ رخصتی سے قبل کچھ دینے بغیر حضرت علیؑ کو بناء کی اجازت نہ دی گئی گو حضرت علیؑ نے اس کی تعمیل
میں کل مہر ہی ادا کر دیا لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا منشا حضرت فاطمہؑ کے حق میں کل مہر کا مطالبہ نہ تھا بلکہ عرب کے عرف کے مطابق
بناء سے قبل کچھ نہ کچھ دینے کا مطالبہ تھا، دس درہم مہر سے کم پر دال تمام روایات بھی اسی پر محمول ہیں کہ عرب کے رواج کے مطابق
شرع میں کچھ دیا گیا اور مہر کی بعد میں تکمیل کی گئی واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

(حاشیہ صفحہ ۳۹۳)

۱۔ مذکورہ تفصیل کسی قدر تنقید اور اضافہ کے ساتھ فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۰۰) باب المہر سے ماخوذ ہے ۱۲ م
۲۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۱۰۰) باب تزویج المعسر و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۵۴)
باب الصداق الم ۱۲ م

۳۔ چنانچہ حافظ ابن حجر کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۲۲ و ۳۲۳) باب فسخ الخاتم
و باب خاتم الحديد، کتاب اللباس۔ لیکن علامہ نوویؒ کے کلام سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ خالص لوسہ کی انگوٹھی کو
بھی بلا کراہت جائز قرار دیتے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں: «وقال صاحب التتمۃ: لا یکرہ الخاتم من حديد أو رصاص
للحدیث فی الصحیحین أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قال للذی خطب الواہیۃ نفہا» أطلب ولو
خاتماً من حديد» قال ولو کان فیہ کواھۃ لہیأذن فیہ بہ، و فی سنن أبی داود باسناد جید
(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جبکہ حنفیہ کے نزدیک لوہے، پیتل وغیرہ کی انگوٹھی حرام ہے خواہ اس میں چاندی ملی ہوئی ہو۔
حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤد میں حضرت بریدہ کی روایت سے ہے جس میں ذکر ہے کہ
ایک شخص لوہے کی انگوٹھی پہن کر آیا تو آپ نے اس سے فرمایا: «مالي أرى عليك حلية أهل النار» اس پر

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

عن معقبيب الصحابي رضي الله عنه وكان على خاتمة النبي صلى الله عليه وسلم قال «كان خاتمة النبي من حديد
ملوى عليه فضة» فالخيار أنه لا يكره لهذين الحديثين، وضعت الأول - المجموع شرح المذهب (ج ۲ ص ۳۳۷)
باب ما يكره لبسه وما لا يكره فصل في مسائل تتعلق بالباب - ۱۲ مرتب مفعی عنہ

چاندی چڑھی ہونے کی شدہ سنن نسائی میں حضرت معقیب کی روایت کی بنا پر قال: «كان خاتمة النبي صلى الله عليه وسلم
حديد املوى عليه فضة قال وربما كان في يدي، فكان معقبيب على خاتمة رسول الله صلى الله عليه وسلم (أى
أميناً عليه) دیکھئے (ج ۲ ص ۳۳۷) کتاب الزينة، لبس خاتمة حديد ملوى عليه بفضة، نیز دیکھئے سنن ابی داؤد
(ج ۲ ص ۵۸۵) کتاب الخاتم باب ما جاء في خاتم الحديد ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

لوہے، تھمر، پیتل کی انگوٹھی وغیرہ کے حرام ہونے کی تصریح تو کتب حنفیہ میں موجود ہے مثلاً دیکھئے البحر الرائق (ج ۱ ص ۱۸۱)
کتاب الکراهية، فصل في اللبس، فتح القدير (ج ۸ ص ۵۵۷) کتاب الکراهية، فصل في اللبس اور الجامع الصغير (ص ۳۹۱)
باب الکراهية في اللبس، جس میں یہ الفاظ آئے ہیں «ولا تختصر الا بالفضة»۔

جہاں تک چاندی چڑھی ہوئی لوہے کی انگوٹھی کا تعلق ہے اس کی ممانعت کی تصریح احقر کو کتب حنفیہ میں نہ مل سکی، البتہ
چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی کے بارے میں چاندی کے ہونے کی تصریح روایات میں موجود ہے مثلاً بخاری میں حضرت انس کی روایت
میں، دیکھئے (ج ۲ ص ۸۹۲) باب فص الخاتم۔ جبکہ پچھلے ماحشیہ میں «خاتم حديد ملوى» کی روایت گزر چکی ہے، اس طرح روایات
میں تعارض ہو جاتا ہے، علامہ عینی تعارض کو رفع کرتے ہوئے فرماتے ہیں «أجيب عنه بأوجه: الأول أن لا مانع أن يكون له خاتم
من فضة وخاتم من حديد ملوى» الثانی اُنہ یحتمل أن يكون خاتم الحديد الملوى بفضة كان له قبل أن ينهى عن
خاتم الحديد (جس کا مطلب یہ کہ چاندی چڑھی ہوئی لوہے کی انگوٹھی بھی جائز نہیں، جیسا کہ اصل تقریر میں یہی بات مذکور ہے) الثالث
أنه لما كان خاتم الحديد قد لوى على ظاهره فضة صار لا يرى منه إلا الظاهر فظن أنه كله فضة۔ (اس آخری توجیہ
کا حاصل یہ ہے کہ «خاتم حديد ملوى» جائز ہے) دیکھئے عمدة القاری (ج ۲ ص ۲۲) باب فص الخاتم۔

علامہ شافعی فرماتے ہیں «لا بأس بأن يتخذ خاتم حديد قد لوى عليه فضة واللبس بفضة حتى لا يرى»

رد المحتار (ج ۵ ص ۱۲۳) کتاب الحظر والإباحة، فصل في اللبس طبع بلاق - مرتب

ص ۵۸۵ (ج ۲ ص ۵۸۵) باب ما جاء في خاتم الحديد ۱۲ م

اس شخص نے وہ انگوٹھی اتار دی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ میں کس چیز کی انگوٹھی
ہواؤں، آپ نے ارشاد فرمایا "اتخذہ من ورق ولا تمہ مثقالاً"۔

جہاں تک حدیث باب کے جملہ "فالقن ولو خاتم من حديد" کا تعلق ہے اس کا ایک جواب
تو یہ ہے کہ اس سے انگوٹھی پہننے کی اجازت معلوم نہیں ہوتی، لیکن یہ جواب غلاف ظاہر ہے۔
لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ جب "حلیۃ اهل النار" والی روایت سے اس کا تعارض ہو گیا اور
تاریخ کا علم نہیں تو احتیاط اسی میں ہے کہ حرمت والی روایت کو ترجیح دی جائے۔

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم زوجتكها بما معك من القرآن
تعليم قرآن کو مہربنانا حدیث باب کے مذکورہ جملہ سے استدلال کر کے شافعیہ تعلیم قرآن
کے مہربنانے کو جائز قرار دیتے ہیں۔

جمہور کے نزدیک تعلیم قرآن کو مہربنانا جائز نہیں، ان کا استدلال "وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ
ذِكْرُ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ" سے ہے کہ اس میں ابتغار بالمال کا حکم دیا گیا ہے جس کا

لہذا لیکن اس روایت کی سند میں ایک راوی ابو طیبہ عبد اللہ بن سلم مروزی ہیں جن کے بارے میں حافظ ابن حجر
لکھتے ہیں: قال ابو حاتم الرازي: يكتب حديثه ولا يحتج به، وقال ابن حبان في الثقات: يخطئ
ويخالف، فإن كان محفوظاً لعمل المنع على ما كان حديثاً صرفاً. فتح الباری (ج ۱۰ ص ۲۲۳) باب خاتم الحديد۔
لیکن علامہ صنیٰ فرماتے ہیں: أخرج ابن حبان حديثه وصححه، علامہ صنیٰ نے اس مقام پر بعض دوسری

روایات بھی زیر بحث روایت کی تائیدیں ذکر کی ہیں، دیکھیے مرة القاری (ج ۲۲ ص ۳۳) ۱۲ مرتب
۱۳ اس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ جب آپ نے "القن" کا حکم دیا تو پہننے کی بھی اجازت ہوگی۔ لیکن حافظ ابن حجر
جو خود بھی خاتم حديد کے جواز کے قائل ہیں "القن" والی روایت سے خاتم حديد کے جواز پر استدلال کو درست نہیں
قرار دیتے چنانچہ فرماتے ہیں: "ولا حجة فيه لأنه لا يلزم من جواز الإتحاذ جواز اللبس فيحصل أنه أراد وجوده
لتنفع المرأة بغيره، فتح الباری (ج ۱۰ ص ۲۲۳) ۱۲ مرتب

۱۴ المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ ص ۲۸۶) کتاب الصداق، مسألة اذا تزوجها وأصدقها تعليم القرآن ۱۲ م
۱۵ چنانچہ امام ابو حنیفہ، امام مالک، لیث، کحول اور اسحاق بن راہویہ کا یہی مسلک ہے جبکہ امام احمد بن حنبل کی روایت کراہت کی
اور دوسری روایت جواز کی ہے۔ دیکھیے المغنی (ج ۲ ص ۶۸۳ و ۶۸۴) کتاب الصداق، فصل فاما تعليم القرآن ۱۳ م
۱۶ سورۃ نساء آیت ۳۴، پ۔ اس کے علاوہ اس آیت سے بھی جمہور کا استدلال ہے "وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ
يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ" (سورۃ نساء آیت ۳۴ پ) والطول المال كما في المغنی (ج ۶ ص ۶۸۴) ۱۲ مرتب

مطلب یہ ہے کہ جو مال نہ ہو وہ مہر نہیں بن سکتا اور تعلیم قرآن بھی مال نہیں، اور خبر واحد سے آیت کا نسخ درست نہیں، لہذا "زوجتکھا بما مکث من القرآن" کا ایسا مطلب مراد لیا جائے گا جو آیت کے مطابق ہو، وہ یہ کہ اس میں بار معاوضہ کی نہیں بلکہ سببیت کے لئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ "زوجتکھا الا نکل من اهل القرآن" یعنی تمہارے علم قرآن کے سبب تم پر مہر محبت ضروری قرار نہیں دیا جاتا البتہ مہر موقبل قواعد کے مطابق واجب ہوگا۔ واللہ اعلم

باب مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَعْتِقُ الْأُمَّةَ ثُمَّ يَتَزَوَّجُهَا

"عن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعتق صفية وجعل عتقها صداقها" اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے امام احمد "عتق" کے مہر بنانے کو جائز قرار دیتے ہیں، جبکہ جمہور کے نزدیک یہ درست نہیں، اور حدیث باب کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو پہلے آزاد کر دیا پھر ان سے بغیر مہر کے نکاح کر لیا جو آپ کے لئے جائز تھا راوی نے اسی کو "جعل عتقها صداقها" سے حدیث باب کا ایک جواب یہ ہے کہ تعلیم قرآن کو مہر بنانا متعلقہ صحابی کی خصوصیت تھی اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم زوج رجلاً على سورة من القرآن ثم قال لا تكون لأحد بعدك مهرًا" رواه النجاشي باسنادہ كذا في المغني (ج ۶ ص ۶۸۴) ۱۲ مرتب

۱۵ الحدیث أخرجه البخاری (ج ۲ ص ۷۱) النکاح، باب من جعل عتق الأمة صداقها، ومسلم (ج ۱ ص ۲۵۹) النکاح - باب فضيلة إعتاقه أمة ثم يتزوجها ۱۲ م

۱۶ المغني (ج ۶ ص ۵۲) النکاح، من جعل عتق أمة صداقها ۱۲ م

۱۷ دیکھئے بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۲۷۱) النکاح، الباب الثاني في موجبات صحة النکاح، الفصل الثالث - وانظر لتفصيل المسئلة عمدة القاری (ج ۲ ص ۲۰) باب من جعل عتق الأمة صداقها ۱۲ مرتب

۱۸ امام طحاوی فرماتے ہیں: وخالفهم في ذلك آخرون فقالوا ليس لأحد غير رسول الله عليه وسلم أن يفعل هذا فيتم له النکاح بغیر صداق سوى العتاق، وإنما كان ذلك لرسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم خاصاً لأن الله عز وجل جعل له أن يتزوج بغیر صداق ولم يجعل ذلك لأحد من المؤمنين غيره، قال الله عز وجل: وَأَمْرًا مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ لَنْفُسِهِنَّ يُنْفِقْنَ إِنْ أَرَادَ النَّسَاءُ أَنْ يَسْتَلْبِغُوا خَالِصَةً لَكِنَّ دُونَ الْمُؤْمِنِينَ (سورة احزاب آیت ۵۰) فلما أباح الله عز وجل لنبيه أن يتزوج بغیر صداق كان له أن يتزوج على العتاق الذي ليس بصداق، ومن لم يبع الله له أن يتزوج على غير صداق لم يكن له أن يتزوج على العتاق الذي ليس بصداق - شرح معاني الآثار (ج ۲ ص ۲۷۱) باب الرحبد يعتق أمة على أن عتقها صداقها ۱۲ مرتب

تعبیر کر دیا، وھذا کقولہ تعالیٰ: «وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَشْكُمُ قُلُوبُكُمْ»۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ آپ نے انہیں عوض مقرر کر کے آزاد کیا ہو اور پھر عوض کو مہربنا دیا ہو اور یہ صورت سب کے نزدیک جائز ہے۔

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اس باب میں امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کا مسلک امام احمدؒ کے ساتھ ذکر کیا ہے لیکن یہ درست نہیں چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تردید کی ہے۔

واللہ اعلم

باب ماجاء فی المحلل والمحلل لہ

«عن الشعبي عن جابر بن عبد الله وعن الحارث عن علي قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن المحلل والمحلل لہ»

اس حدیث کی بنا پر نکاح بشرط التحلیل بالاتفاق ناجائز ہے، البتہ اگر عتد

لہ (سورۃ واقعہ آیت ۵۲)۔ نیز حافظ ابن صلاحؒ فرماتے ہیں: معناه (أی معنی الحدیث) أن العتق يحل محل الصداق وإن لم يكن صداقاً قال: وهذا أقولهم «الزوج زاد من لا زاد له»۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۱۲۹) باب من جعل عتق الأمة صداقاً ۱۲ مرتب

۱۳ دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۱۲۹ و ص ۱۳) ۱۲ م

۱۴ الزوج الثاني بقصد نكاح أو على شرطه والمحلل لہ بفتح اللام أي الزوج الأول هو المطلق ثلاثاً، مرقاة (ج ۶ ص ۲۹) باب المطلقة ثلاثاً الفصل الثاني ۱۲ م

۱۵ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۸۴) باب في التحليل وابن ماجه في سننه (ص ۱۳۹) باب المحلل والمحلل لہ ۱۲ م

۱۶ وإنما لعنهما لما في ذلك من هتك العرواة وقلة الحية والدلالة على خسة النفس وسقوطها، أما بالنسبة إلى المحلل لہ فظاهر، وأما بالنسبة إلى المحلل فلا أنه يعير نفسه بالوطئ لغرض الغير فإنه إنما يطؤها ليعرضها لوطئ المحلل لہ ولذلك مثله صلى الله عليه وسلم بالتيس المستعار۔ مرقاه (ج ۶ ص ۲۹۴) ۱۲ مرتب

۱۷ علامہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں: إن نكاح المحلل حرام باطل في قول عامة أهل العلم منهم الحسن والنخعي وقادة ومالك والليث والشوري وابن المبارك والشافعي، وسواء قال زوجتها إلى أن (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

میں تحلیل کی شرط نہ لگائی گئی ہو لیکن دل میں یہ نیت ہو کہ کچھ دن اپنے پاس رکھ کر چھوڑ دوں گا تو حنفیہ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے بلکہ امام ابو ثور کا قول ہے کہ ایسا کرنے والا ناجور ہوگا۔ امام احمد کے نزدیک یہ صورت بھی ناجائز اور باطل ہے، وہ حدیث باب کے اطلاق سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں محلل پر مطلقاً لعنت کی گئی ہے اور تخصیص کی کوئی دلیل نہیں،

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

تَطَاهَا أَوْ شَرَطَ أَنَّهُ إِذَا أَحْلَمَهَا فَلَا نِكَاحَ بَيْنَهُمَا أَوْ أَنَّهُ إِذَا أَحْلَمَهَا لِلأَوَّلِ طَلَقَهَا. المغنی (۶ ص ۲۶۶) کتاب النکاح
إن شرط علیہ أن یحلّمها لزوج -

جبکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک نکاح بشرط التحلیل مکروہ ہے (یعنی مکروہ تحریمی کما صرح بہ صاحب البحر - ج ۲ ص ۵۸ - کتاب الطلاق، فصل فیما تحل بہ المطلقۃ) اور ”لعن اللہ“ والی روایت کا یہی محل ہے، البتہ ان کے نزدیک نکاح درست ہو جاتا ہے ”إذ هو لا یبطل بالشرط“ اور زوج اول کے لئے علت بھی ثابت ہو جاتی ہے۔

امام ابو یوسف کے نزدیک نکاح بشرط التحلیل فاسد ہے، لأنہ فی معنی الوقت فیہ ولا یحلّمها علی الأول فسادہ -

امام محمد کے نزدیک نکاح درست ہے، اس لئے کہ نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا البتہ وہ عورت زوج اول کے لئے حلال نہ ہوگی لأنہ (الزوج الأول) استعجل ما أخره الشرع فیجاری بمنع مقصوده کما فی قتل المورث -

دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۴ ص ۳۵۲) کتاب الطلاق، فصل فیما تحل بہ المطلقۃ ۱۲ مرتب غامضہ
(حاشیہ صفحہ ۱)

۱۷۔ بلکہ کتب احاف سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ناجور بھی ہوگا چنانچہ شیخ ابن ہمام فرماتے ہیں: أما لو نوياء ولم يقولاه فلا عبرة به ويكون الرجل مأجوراً لقصدہ الإصلاح - فتح القدیر (ج ۴ ص ۳۵۲) باب الرجعة فصل فیما تحل بہ المطلقۃ، نیز دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص ۵۸)

واضح رہے کہ اس مسئلہ میں شافعیہ کے ہاں تفصیل ہے، دو صورتوں میں نکاح ناجائز اور باطل ہے: ایک یہ کہ اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ جب صحبت کرے گا تو دونوں کے درمیان نکاح باقی نہ رہے گا، دوسری صورت یہ کہ اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ اس عورت کو زوج اول کے لئے حلال کر دے گا۔

ایک صورت یہ ہے کہ اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ صحبت کے بعد اس کو طلاق دے دیگا، اس تیسری صورت (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہم یہ کہتے ہیں کہ تخصیص تو آپ نے بھی کی ہے وہ اس طرح کہ حدیث باب کے اطلاق کا تقاضہ تو یہ تھا کہ اگر نکاح نہ بشرط التحلیل ہو اور نہ بنیۃ التحلیل ہو پھر بھی اگر زوج ثانی طلاق دے کر اس کو زوج اول کے لئے حلال کر دے تو بھی ناجائز ہو کیونکہ محلل کا لفظ اس پر بھی صادق آتا ہے حالانکہ ایسا شخص کسی کے نزدیک بھی ملعون نہیں۔

پھر نکاح بشرط التحلیل امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک متحقق ہی نہیں ہوتا اور نہ اس عورت زوج اول کے لئے حلال ہوتی ہے جبکہ ہمارے نزدیک ایسا کرنا اگرچہ حرام ہے لیکن اگر کوئی شخص اس کا ارتکاب کر لے گا تو نکاح منصف ہو جائیگا اور عورت زوج اول کے لئے حلال ہو جائے گی۔

ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں نہی عن التحلیل ہے نفی نکاح نہیں، اور نہی عن الافعال الشرعیۃ اصل فعل کی مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے لہذا مقتدر فی اصول الفقہ۔

شافعیہ کے مسلک پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ایک روایت سے بھی استدلال کیا گیا ہے » عن عمر بن نافع عن أبیہ ائہ قال : جاء رجل إلى ابن عمر رضی اللہ عنہما فسأله عن رجل طلق امرأته ثلاثاً فتزوجها أخ له من غیر مؤامرة منه یحلها لأخیه هل تحل للأول ؟ قال : لا إلا نکاح رغبة کنا نغذہ هذا سفاخاً علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

کے بارے میں شافعیہ کے ہاں دو قول ہیں، ایک یہ کہ نکاح اس صورت میں بھی باطل ہے، دوسرا یہ کہ شرط باطل ہے اور عقد صحیح ہے۔

ایک چوتھی صورت یہ ہے کہ اس ارادہ سے نکاح کرے کہ صحبت کے بعد طلاق دیدیگا، شرط کا کوئی ذکر نہ ہو اس صورت میں نکاح کراہت کے ساتھ درست ہے، دیکھیے المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ ص ۳۰۵ و ۳۰۶) باب ما یحرم من النکاح وما لا یحرم، فصل ولا یجوز نکاح المحلل، اور المغنی (ج ۶ ص ۶۲) — رشید اشرف عفی عنہ
۱۔ کما فی تعلیقات الشیخ الکامد ہلوی علی الکوکب الدری (ج ۲ ص ۱۲) ۱۲ م
۲۔ المغنی (ج ۶ ص ۳۰۶ و ۳۰۷) فصل فإن شرط علیہ التحلیل الخ — ۱۲ م

حاشیہ صفحہ ۱۸

۳۔ مذاہب کی تفصیل پیچھے باحوالہ گذر گئی ۱۲ م

۴۔ کما فی التلخیص الجبیر (ج ۳ ص ۱۷) باب موانع النکاح، تحت رقم ۱۵۳۰۔ و تحفۃ الأحمودی (ج ۲ ص ۱۸) ۱۲ م

اس روایت کو امام حاکم نے اپنی مستدرک میں ذکر کیا ہے اور صحیح علی شرط الشیخین قرار دیا ہے۔ اور حافظ ذہبی نے بھی اس پر سکوت کیا ہے۔

اس استدلال کا کوئی جواب احقر کی نظر سے نہیں گذرا البتہ اس کا یہ جواب سمجھ میں آتا ہے کہ قرآن کریم کی آیت «حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ» میں مطلق نکاح کا ذکر ہے خواہ شرط تحلیل کے ساتھ ہو یا بغیر شرط تحلیل کے، اس پر خبر واحد سے زیادتی نہیں کی جاسکتی۔

اس کے علاوہ حضرت ابن عمرؓ کے قول میں زنا کے ساتھ اس عمل کی تشبیہ صرف حرمت میں ہے، عدم انعقاد میں نہیں جس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اس معاملہ میں زوجین کو تفریق کا کوئی حکم نہیں دیا۔

نکاح بشرط التحلیل ناجائز ہونے کے باوجود منعقد ہو جاتا ہے اس پر حنفیہ کی دلیل مصنف عبد الرزاق میں حضرت عمرؓ کا ایک فتویٰ ہے عن ابن سیرین قال: أرسلت امرأة إلى رجل فزوجه نفسها ليحلها الزوجها، فأمره عمر أن يقيم عليها ولا يطلقها وأوعده بعاقبة إن طلقها معلوم ہوا کہ انہوں نے اس نکاح کو منعقد شمار کیا، واللہ سبحانہ اعلم

باب ملجاء فی نکاح المتعة

عن علی بن ابی طالبؓ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن متعة النساء و عن لحوم الحمیر الاہلیة زمن خیر۔
متعہ کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی شخص کسی عورت سے کہے «أُتَمَتِعُ بِكَ كَذَا مَدَّةٍ بِكَذَا مِنَ الْمَالِ» اور وہ عورت اس کو قبول کر لے، اس میں نہ لفظ نکاح استعمال ہوتا ہے اور نہ دو گواہوں کی موجودگی ضروری ہوتی ہے، بخلاف نکاح موقت کے کہ اس میں لفظ نکاح بھی ہوتا ہے اور دو گواہ بھی ہوتے ہیں البتہ مدت متعین ہوتی ہے۔

۱۔ مستدرک حاکم (ج ۲ ص ۱۹۹) کتاب الطلاق، لعن اللہ المحلل والمحلل لہ ۱۲ م

۲۔ سورۃ بقرہ آیت ۲۳۴، پ ۱۲ م

۳۔ (ج ۶ ص ۲۶۷) کتاب النکاح، باب التحلیل ۱۲ م

۴۔ الحدیث أخرجه البخاری (ج ۵ ص ۲۸۱) کتاب المغازی، باب غزوة خيبر، ومسلم (ج ۲ ص ۱۴۱)

کتاب الصيد والذبايح، باب تحريم أكل لحم الحمير الإنسانية ۱۲ م

۵۔ ہدایہ (ج ۲ ص ۳۱۳) فصل فی بیان المحرمات۔ ۱۲ م

۶۔ ہدایہ (ج ۲ ص ۳۱۳) ۱۲ م

حرمتِ متعہ | متعہ کی حرمت پر امت کا اجماع ہے اور سوائے روافض کے کوئی اس کی حلت کا قائل نہیں ہے اور ان کی مخالفت کا کوئی اعتبار نہیں، لہٰذا صرف حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے اس کا جواز منقول ہے، وہ بھی محض اضطرار کے موقع پر جواز کے قائل تھے پھر اس سے بھی رجوع کر لیا تھا چنانچہ امام ترمذی فرماتے ہیں ”وانما روی عن ابن عباس شئ من الرخصة في المتعة. رجع عن قوله حيث أخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم.“

البتہ یہاں دو بحثیں قابلِ غور ہیں :

حرمتِ متعہ کی استدلال آیت | پہلی بحث یہ ہے کہ متعہ کی حرمت پر عموماً اس آیت قرآنی سے پر اشکال اور اس کا جواب استدلال کیا جاتا ہے ”وَالَّذِينَ هُمْ يَفْرُوجُهُمْ خُفْيُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ“

لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ آیت مکی ہے اس لئے کہ قرآن کریم میں یہ آیت دو مقام پر آئی ہے ایک سورہ مومنون میں دوسرے سورہ معارج میں، اور یہ دونوں سورتیں مکی ہیں، جبکہ متعہ

۱۔ فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۵۱ و ۱۵۲) فصل فی بیان المحرمات ۲۱۲

۲۔ دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۱۲۱) باب نکاح المتعة ۲۱۲

۳۔ حضرت سعید بن جبیر فرماتے ہیں، ”قلت لابن عباس، لقد سارت بفتياك، كيان وقات فيها الشعراء، قال: وما قالوا؟ قلت: قالوا:

قد قلت للشيخ لما طال مجلسه

هل لك في رخصة الأطراف آنسة

فقال: سبحان الله والله ما بهذا أفنت وما هي إلا كالسيتة والدم ولحم الخنزير لا تحل إلا

للضطر. نصب الراية (ج ۳ ص ۱۵۱) فصل فی بیان المحرمات ۱۲ مرتبہ

۴۔ ابن جریر فرماتے ہیں: ”وأما ما يحكى فيها عن ابن عباس فإنه كان يتأول إباحتها للضطر إليها بطول الضربة وقلة اليسار والمجدة ثم توقف وأمسك عن الفتوى بها. حوالہ بالا۔

ابن جریر کے اس مقولہ سے اضطرار کا مطلب بھی واضح ہو جاتا ہے اور حضرت ابن عباسؓ کا رجوع بھی ثابت ہو جاتا

ہے۔ ۱۲ مرتبہ

۵۔ سورہ مومنون آیت ۶ و ۵، اور سورہ معارج آیت ۲۹ و ۳۰

۶۔ چنانچہ سورہ مومنون کے بارے میں علامہ قسطلانی فرماتے ہیں: ”مكية كلها في قول الجميع“ دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۱۲ ص ۱۲)

اور سورہ معارج کے بارے میں فرماتے ہیں: ”وهي مكية بانفاق“ تفسیر قرطبی (ج ۱۸ ص ۱۲) ۱۲ مرتبہ

کی حلت و حرمت کی تمام روایات اس پر دال ہیں کہ متعہ ہجرت کے بعد حرام ہوا اور وہ ایک زائد غزوات میں حلال تھا، پھر یہ آیت متعہ کے حق میں کیسے محرم ہو سکتی ہے ؟ اس کے جواب میں شتراح حدیث و تفسیر کافی سرگردان رہے ہیں لیکن اطمینان بخش جوابات کم دیئے گئے ہیں۔

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ نے فتاویٰ عزیزیہ میں یہ دعویٰ فرمایا کہ متعہ بالمعنی المعروف اسلام میں بھی حلال نہیں ہوا اور اس کو مذکورہ آیت نے شریعت ہی میں حرام کر دیا تھا البتہ مختلف غزوات کے موقع پر جس متعہ کی اجازت احادیث میں مروی ہے اس سے مراد نکاح موقت ہے لہذا یہ آیت شریعت ہی سے حرمت متعہ پر دلالت کر رہی ہے۔

حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی فیض الباری میں اسی کے قریب قریب یہ قول اختیار کیا ہے کہ متعہ بالمعنی المعروف تو ہمیشہ سے حرام تھا البتہ جس چیز کی اجازت دی گئی تھی اس سے مراد "نکاح باضمانیۃ الفرقۃ" تھا، یہ نکاح پہلے قضاء اور دیانۃ دونوں طرح جائز تھا، بعد میں اگرچہ قضاء جائز ہی رہا لیکن دیانۃ اسے ناجائز قرار دیدیا گیا۔

اسی بات کو احادیث میں ان الفاظ سے تعبیر کیا گیا کہ متعہ کی شریعت میں اجازت دی گئی تھی، بعد میں اسے ناجائز کر دیا گیا۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اپنے اس دعویٰ پر ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت بابے استدلال کیا ہے "قال: إنا كانت المتعة في أول الإسلام كان الرجل يقدر البلدة ليس له بها معرفة فيتزوج المرأة بقدر ما يرى أنه يقيم فتحفظ له متاعه وتصلح له شئته حتى إذا نزلت الآية: "الْأَعْلَىٰ أَنْزَلَ لَهُمْ" أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ" قال ابن عباس فكل فرج سوى هذين فهو حرام"۔

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ اور حضرت شاہ صاحب رحمہما اللہ کے مذکورہ دونوں جوابات اگر دلائل سے ان کی تائید ہو رہی ہوتی تو خاصے قوی ہوتے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ

۱۔ روایات کے لئے دیکھئے نصب الراية (۲ ص ۱۷۱ تا ۱۸۱) فصل فی بیان المحرمات ۱۲ م

۲۔ (۲ ص ۱۷۱) حکم حرمت متعہ، مطبع مجیدی کانپور ۱۲ م

۳۔ (ج ۲ ص ۱۳۸ و ۱۳۹) کتاب المغازی تحت قوله نہیں عن متعة النساء يوم خيبر ۱۲ م

۴۔ لم يخرج أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی، قاله الشيخ محمد فؤاد عبدالباقی،

سنن الترمذی (ج ۳ ص ۷۲، رقم ۱۱۲۲) ۱۲ م

دونوں جوابات محض دعویٰ ہیں اور ان تمام احادیث کا ظاہر جن میں لفظ متعہ آیا ہے ان جوابات کی تردید کر رہا ہے بالخصوص حضرت شاہ صاحبؒ کی تحقیق پر متعدد اشکالات وارد ہوتے ہیں :
اولاً : کہ یہ روایت موسیٰ بن عبیدہ کی وجہ سے مشکلم فیہ ہے ۔

دوسرے یہ کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے متعہ کی جو تشریح کی ہے وہ ان کی مستدل روایت کے الفاظ سے پوری طرح واضح نہیں ہوتی بلکہ اس روایت کو بھی متعہ بالمعنی المعروف پر آسانی محمول کیا جاسکتا ہے ۔

تیسرے اس روایت کے آخر میں یہ تصریح ہے کہ آیت قرآنی " اِلَّا عَلَىٰ اَمْرٍ وَّاجِهٍمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ " نے متعہ کو منسوخ کر دیا، اب اگر متعہ سے وہی معنی مراد لئے جائیں جو حضرت شاہ صاحبؒ نے لئے ہیں تب بھی اصل اعتراض لوٹ آتا ہے کہ یہ آیت مکی ہے اور حلت متعہ کی روایات مدنی ہیں ۔

احقر کے نزدیک اس اعتراض کا صحیح جواب یہ ہے کہ متعہ بالمعنی المعروف کو مذکورہ آیت قرآنی نے مکہ مکرمہ ہی میں حرام کر دیا تھا اور وہ بدستور حرام ہی رہا البتہ بعض غزوات کے موقع پر ضرورت شدیدہ کی وجہ سے ایک محدود مدت کے لئے اس کی اجازت دی گئی جو رخصت تھی، حلت نہیں جیسے لحم خنزیر حرام ہے لیکن اضطرار کے موقع پر اس کا کھانا جائز ہو جاتا ہے، زاسلئے کہ وہ حلال ہو گیا بلکہ اس لئے کہ خاص حالات کی وجہ سے شریعت نے ایک محدود رخصت عطا فرمادی، حاصل یہ کہ ایسی رخصت حرمت کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے اور اس رخصت کی وجہ سے یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ حرمت منسوخ ہو گئی ۔

اس جواب کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اجازت متعہ کی تقریباً تمام روایات میں رخصت کا لفظ استعمال ہوا ہے نہ کہ حلت کا ۔

۱۔ موسیٰ بن عبیدہ [ت، ق] الریزی ۔ قال احمد : " لا یکتب حدیثہ " وقال النسائی : " غیرہ " : " ضعیف " و قال ابن عدی : " الضعیف علی روایاتہ بین " وقال ابن المعین : " لیس بشئ " ، وقال مزہ : " لا یحتج بحدیثہ " وقال یحییٰ بن سعید : " کنا نثق حدیثہ " وقال ابن سعد : " ثقة لیس بحجة " وقال یعقوب بن شیبہ : " صدوق ضعیف الحدیث جداً " ، میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۲۱۱ ، رقم ۱۸۹۵) ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ بیشتر روایات میں " رخصت " اور " اذن " کے الفاظ آئے ہیں، بعض میں استمتاع کے الفاظ بھی آئے ہیں، روایات کے لئے دیکھئے جامع الاصول (ج ۱ ص ۲۵۳ تا ۲۵۱) ، رقم الحدیث ۸۹۸۶ تا ۸۹۹۳ ، الفروع الاولیٰ فی نکاح المتعہ - نیز دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۶۶ تا ۲۶۷) باب نکاح المتعہ مزید دیکھئے کنز العمال (ج ۱۶ ص ۳۱۸) نکاح المتعہ اور (ج ۱۶ ص ۵۲۴) رقم ۴۵۴۱۲ تا ۴۵۴۱۵ ، المتعہ ، النکاح ۔

حلت کا لفظ کسی روایت میں بندہ کو نہیں مل سکا، البتہ حسن بصریؒ کی ایک مرسل روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے " ما حلت المتعہ قط الا فی عمرۃ القضاء ثلاثہ آیام ما حلت قبلہا ولا بعدہا کنز العمال (ج ۱۶ ص ۵۲۴) ، رقم ۴۵۴۱۲ تا ۴۵۴۱۵ ۱۲ مرتب معنی منہ

اصل اعتراض کا ایک دوسرا جواب بھی دیا جاسکتا ہے وہ یہ کہ آیت ”وَالَّذِينَ هُمْ
لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ“ میں ازواج سے مراد وہ عورتیں ہیں جو عفت مشروع کے ذریعے حلال کی گئی ہوں
اور ابتداء اسلام میں عقد مشروع چونکہ صرف نکاح تھا اس لئے آیت حرمتِ متعہ پر بھی دال تھی،
پھر بعد میں جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ عرصہ کے لئے متعہ کی اجازت دی تو متعہ بھی عفتِ
مشروع کے تحت آگیا اور ایسی تمام عورتیں جن کے ساتھ متعہ کیا گیا ”ازواج“ کے تحت داخل
ہو گئیں اس لئے نہ آیت کی مخالفت ہوئی، نہ آیت کو منسوخ کیا گیا، پھر بعد میں جب دوبارہ متعہ
کو ممنوع کر دیا گیا تو وہ عفت مشروع نہ رہا اور ایسی عورتیں ”ازواج“ کے مفہوم سے خارج ہو گئیں،
اس لئے اب یہ آیت ہمیشہ کے لئے حرمتِ متعہ پر دال ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

حرمتِ متعہ کے زمانہ سے متعلق | دوسری بحث یہ ہے کہ متعہ کی حرمت کس وقت ہوئی؟
روایات میں تعارض اور ان میں تطبیق | اس بارے میں روایات میں شدید تعارض پایا جاتا ہے۔

حضرت علی رضی کی حدیث باب ”أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء
وعن المحرمات، الأهلية زمن خيبر“ سے معلوم ہوتا ہے کہ متعہ غزوہ خیبر کے موقع پر حرام
ہوا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر حرام ہوا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ غزوہ حنین
کے موقع پر، بعض سے غزوہ اوطاس کے موقع پر اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حرمت
غزوہ تبوک کے موقع پر ہوئی۔

۱۔ چنانچہ حضرت سبرہ سے مروی ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء يوم الفتح۔
كنز العمال (ج ۱۱، ص ۵۲۵، رقم ۵۵۴۳۴) المتعة، نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۲، ص ۵۵۵) باب نکاح المتعة ۱۲ مرتب
۲۔ امام نسائی حضرت علی رضی کی روایت کے ایک طریق کے بارے فرماتے ہیں: ”قال ابن المثنى: ”يوم حنين“ ومقال:
هكذا احدثنا عبد الوهاب من كتابه“ سنن نسائی (ج ۲، ص ۵۱۸) تحريم المتعة۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے
فتح الباری (ج ۹، ص ۵۵۵)۔ کتاب النکاح، باب نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن نکاح المتعة اخیراً۔ ۱۲ مرتب
۳۔ چنانچہ حضرت سلمہ بن اکوع سے روایت فرماتے ہیں: ”رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم عام أوطاس في المتعة
ثلاثاً ثم نهى عنها، صحیح مسلم (ج ۱، ص ۵۵۵) باب نکاح المتعة ۱۲ مرتب

۴۔ حازمی نے اپنی کتاب ”الاعتبار فی النسخ والمنسوخ من الآثار“ میں حضرت جابر بن عبد اللہ انصاری کی روایت
ذکر کی ہے فرماتے ہیں: ”خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى غزوة تبوك حتى إذا كنا عند العقبة
(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس تعارض کو رفع کرنے کے لئے بعض حضرات نے فرمایا کہ حرمتِ متعہ تو ایک مرتبہ ہو چکی تھی لیکن اس کا اعلان بار بار مختلف غزوات میں کیا گیا اور جن لوگوں نے جس غزوہ میں یہ حکم پہلی بار سنا، انہوں نے حرمتِ متعہ کو اسی غزوہ سے منسوب کر دیا۔
لیکن یہ جواب اطمینان بخش نہیں کیونکہ روایات کے الفاظ اس کی تائید نہیں کرتے۔
حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ جواب دیا کہ جس روایت میں غزوہ تبوک کا ذکر ہے اس میں کسی راوی سے وہم ہوا ہے اور حضرت علیؑ کی ”نہی عن متعة النساء وھن لھو المحرمات لأھلیۃ زمن خیر (حاشیہ صفحہ گذشتہ)

ما یلی الشام جاءت نسوة فذكرنا تمتعنا وھن تظن فی رحالنا فجاءنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فنظر الیھن وقال: ”من هؤلاء النسوة؟“ فقلنا: یا رسول اللہ! نسوة تمتعنا منھن“ قال: ”فغضب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی احمرت وجنتاه وتمعد وجهہ وقام فینا خطیباً فحمد اللہ وأثنی علیہ ثم نہی عن المتعة فتوادمنا یومئذ الرجال والنساء ولم نعد ولا نعود لھا أبداً، فیہا سمیت یومئذ ثنیۃ الوداع“
دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص ۱۹) فصل فی بیان المحرمات ۱۲ مرتب

۵ نیز ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ تحریمِ متعہ عمرہ القضاء کے موقع پر ہوئی چنانچہ حضرت حسن بصریؒ کی روایت ہے
”ما حلت المتعة قط إلا فی عمرہ القضاء ثلاثۃ ایام ما حلت قبلھا ولا بعدھا“ کنز العمال (ج ۱۶ ص ۵۲۷، رقم ۴۵۴۳۹) برمز (عب)۔

نیز ایک اور روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ متعہ حجۃ الوداع کے موقع پر حرام ہوا چنانچہ حضرت سبرہؒ فرماتے ہیں
”سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یمنہی عن متعة النساء فی حجۃ الوداع۔ کنز (ج ۱۶ ص ۵۱۵، رقم ۴۵۴۳۸)
بحوالہ ابن جریر - ۱۲ مرتب عنی عنہ

حاشیہ صفحہ ۱۷۸

۱ علامہ نوویؒ نے مذکورہ جواب قاضی عیاضؒ کی نسبت سے ذکر کیا ہے، دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵)
باب نکاح المتعة ۱۲ مرتب

۲ اس لئے کہ متعدد روایات میں مختلف غزوات کے موقع پر رخصتِ متعہ پھر بعد میں اس کی مانت کا ذکر ہے، اگر تحریمِ متعہ صرف ایک ہی موقع پر ہوئی ہوتی اور دوسرے مواقع پر اس کی تاکید ہوتی تو دوسرے مواقع پر رخصت اور ”اذن“ کا ذکر نہ ہوتا بلکہ دوسرے مقامات پر بھی ”رخصت“ اور ”اذن“ کا ذکر ہے، معلوم ہوا کہ حرمتِ متعہ کو محض ایک مرتبہ قرار دینا صحیح نہیں۔ ۱۲ مرتب
۳ علامہ نوویؒ نے بھی تبوک کی طرف نسبت کو غلط قرار دیا ہے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵) ۱۲ م

والی روایت میں "زمن خیبر" کا تعلق صرف "لحوم الحمر الاہلیۃ" ہے یعنی "لحوم حمراء کو غزوۂ خیبر میں حرام قرار دیا گیا، اور نہ ہی عن متعة النساء" ایک جملہ ہے جس کا "زمن خیبر سے کوئی تعلق نہیں ہے، ورنہ دراصل فتح مکہ کے موقع پر متعہ کی اجازت دی گئی تھی پھر اسے حرام کر دیا گیا تھا لیکن چونکہ فتح مکہ، غزوۂ حنین و اوطاس ایک ہی سفر میں پیش آئے تھے اس لئے کسی نے اس کی نسبت فتح مکہ کی طرف کر دی اور کسی نے حنین یا اوطاس کی طرف۔

لے حاصل یہ کہ "زمن خیبر" دونوں کا ظرف نہیں بلکہ صرف "وعن لحوم الحمر الاہلیۃ" کا ظرف ہے۔

لیکن اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ ترمذی کی مذکورہ حدیث باب میں تو آپ کی یہ دلیل چل سکتی ہے جس میں "زمن خیبر" دونوں کے بعد آیا ہے، لیکن صحیحین میں یہ روایت اس طرح آئی ہے "عن علی بن ابی طالب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء يوم خیبر وعن أكل الحمر الاہلیۃ" بخاری (ج ۲ ص ۱۱۱) کتاب المغازی، باب غزوۂ خیبر۔ مسلم میں بھی یہ روایت اسی طرح آئی ہے دیکھئے (ج ۱ ص ۱۵۷) باب نکاح المتعة۔

ابن دونوں طریقوں "زمن خیبر" کا لفظ مراحۃ "نہی عن متعة النساء" کا ظرف بن رہا ہے جس کا مطلب واضح ہے کہ حرمت متعہ خیبر کے زمانہ میں ہوئی۔

اس اشکال کا جواب علامہ ابن القیمؒ نے یہ نقل کیا ہے کہ اس میں راوی کو وہم ہوا ہے ورنہ اصل روایت ہی ہے جس میں "زمن خیبر" کو دونوں کے بعد لایا گیا ہے۔ (لیکن اس جواب کا ضعف اور خلط ظاہر ہے) نیز علامہ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ خیبر کے زمانے میں متعہ کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا کہ اس زمانہ میں حرام کرنا پڑے اس لئے کہ خیبر میں تمام عورتیں یہودی تھیں اور ان سے متعہ کا امکان نہ تھا اس لئے کہ اس وقت کتابیہ عورت سے نکاح جائز نہ تھا متعہ کیسے درست ہو سکتا تھا، اس لئے کہ کتابیہ سے نکاح اس آیت کے نازل ہونے سے جائز ہوا "الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ" یہ آیت سورۃ مائدہ سے تعلق رکھتی ہے جو بالکل آخری سورتوں میں سے ہے، دیکھئے زاد المعاد (ج ۳ ص ۱۶۶) تحريم متعة النساء عام الفتح۔

حافظ ابن حجرؒ نے مذکورہ اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر متعہ کے سلسلہ میں جو رخصت دی گئی تھی اس کا حضرت علیؓ کو علم نہ تھا صرف خیبر کے موقع پر اس کی حرمت کا علم تھا لہذا فتح الباری (ج ۹ ص ۱۶۹) باب نہیں رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شكاك المتعة أخيراً ۱۲ مرتبہ عن

۲۰ حضرت شاہ صاحبؒ نے حجة الوداع والی روایت کا یہ جواب دیا ہے کہ اس میں متعہ سے مراد "متعہ الحج" ہے نہ کہ "متعہ النکاح"۔ عمرۃ القضاء والی روایت سے حضرت شاہ صاحبؒ نے کوئی تعرض نہیں کیا، نیز اوطاس و حنین والی

روایات کا جواب بھی مراحۃ ذکر نہیں کیا، دیکھئے فیض الباری (ج ۲ ص ۱۳۵ و ۱۳۶) مغازی ۱۲ مرتبہ

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ کا یہ جواب بھی تکلف سے خالی نہیں، احقر کے نزدیک سب بہتر جواب علامہ طیبیؒ کا ہے کہ ایک مرتبہ غزوہ خیبر کے موقع پر متعہ حرام ہو گیا تھا پھر فتح مکہ کے موقع پر ایک محدود وقت کے لئے دوبارہ اس کی رخصت دی گئی اس کے بعد ہمیشہ کے لئے اس کی حرمت کا اعلان کر دیا گیا، وبہ یجمع الروایات انشاء اللہ تعالیٰ۔

متعہ کی حلت پر روافض نے اس آیت سے بھی استدلال کیا ہے: "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً"۔

لیکن اس آیت میں استمتاع کے لغوی معنی مراد ہیں متعہ اصطلاحی نہیں اور "منھن" وغیرہ کی ضمیر منکوحہ عورتوں کی طرف لوٹ رہی ہے کما یدل علیہ السياق، لہذا اس سے استدلال درست

۱۔ کما فی حاشیہ سنن الترمذی للشیخ أحمد علی السہارنفوری رحمہ اللہ (ج ۱ ص ۱۶۶)
نیز علامہ ابن قدامہؒ لکھتے ہیں: "وقال الشافعی: لا أعلم شيئاً أحله الله ثم حرمه ثم أحله ثم حرمه إلا المتعة"
فحمل الأمر على ظاهره وأن النبي صلى الله عليه وسلم حرمها يوم خيبر ثم أباحها في حجة الوداع ثلاثة أيام ثم حرمها، الغنى (ج ۶ ص ۶۳۵) جواز المتعة ۱۲ مرتب

۲۔ اس صورت میں بھی "عمرۃ القضاء" والی روایت کا کوئی صحیح محل نہیں اور تبوک والی روایت کو وہم پر محمول کرنا ضروری ہوگا، شاید یہی وجہ ہو کہ سہیل فرماتے ہیں: "وقد اختلف في وقت تحريم نكاح المتعة فانما ما روي في ذلك رواية من قال: في غزوة تبوك ثم رواية الحسن أن ذلك كان في عمرۃ القضاء كما في فتح الباری (ج ۹ ص ۱۱۱) باب نہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن نكاح المتعة أخيراً - ۱۲ مرتب

۳۔ سورۃ نساء آیت ۲۴ پ ۱۲ م

۴۔ علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں: "المراد بالاستمتاع هو الوطء والدخول لا الاستمتاع بمعنى المتعة التي يقول بها الشيعة - روح المعانی (ج ۳ ص ۳۷۳، جزء خامس)

علامہ قرطبیؒ نے "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ" کا ایک مطلب "نكاح المتعة الذي كان في صدر الاسلام" بیان کیا ہے اور اسے جہود کا قول قرار دیا ہے اور تائید میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ، ابی بن کعبؓ اور سعید بن جبیرؓ کی نسبت ایک قرأت کو پیش کیا ہے "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاْتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ"۔ پھر جواب میں فرماتے ہیں کہ اس متعہ سے بعد میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرما دیا تھا، (گویا حکم منسوخ ہو گیا) (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب ماجاء فی النہی عن نکاح الشغار

”عن عمران بن حصین عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : لا جلب ولا جنب“
 جلب و جنب کا ایک مطلب ”باب زکوٰۃ“ سے متعلق ہے، اس وقت ”جلب“ کا مطلب یہ ہوتا
 ہے کہ ”مصدق“ ہر شخص کے پاس جا کر زکوٰۃ وصول کرنے کے بجائے کسی ایک جگہ بیٹھ جائے اور
 لوگوں کو وہاں آکر زکوٰۃ دینے پر مجبور کرے اور ”جنب“ کا مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ ادا کرنے والا اپنا
 مال لیکر کہیں دور چلا جائے جہاں ”مصدق“ کو پہنچنے میں دشواری ہو، یہ دونوں ممنوع ہیں،
 ”جلب“ و ”جنب“ کا دوسرا مطلب ”باب سباق“ سے متعلق ہے، اس صورت میں
 ”جلب“ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایک شہسوار اپنے پیچھے کسی آدمی کو مقرر کر دے تاکہ وہ شور مچائے
 جس سے گھوڑا تیز بھاگے، یہ صورت ممنوع ہے اس لئے کہ اس میں دوسرے مسابقتین کا ضرر ہے،
 اور ”جنب“ کا مطلب یہ ہے کہ دوڑ کے وقت ایک خالی گھوڑا ساتھ رکھے تاکہ مرکوب کے تھک جانے
 کی صورت میں اس پر سوار ہو سکے، یہ صورت ممنوع ہے۔

حاشیہ صفحہ گذشتہ

اور حضرت سعید بن المسیب فرماتے ہیں : ”نسخها آية الميراث اذ كانت المتعة لا ميراث فيها“ اور حضرت عائشہؓ
 اور قاسم بن محمدؓ فرماتے ہیں : ”تحریمها ونسخها في القرآن وذلك في قوله تعالى : ”وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ حِفْظِهَا
 إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلْهُومِينَ“ وليست المتعة تنكاحاً ولا ملكاً بين
 دیکھئے تفسیر قرطبی (۵ ص ۱۳) ۱۲ مرتب عنی عنہ

حاشیہ صفحہ ۱۷۱

۱۷۱ الحدیث أخرجه النسائي (۲ ص ۸۵ و ۸۶) کتاب النکاح، باب الشغار۔ وأبو داود مختصراً (۲ ص ۳۴۸)
 کتاب الجہاد، باب الجلب والجنب في السابق ۱۲ م

۱۷۲ نہایہ (۲ ص ۱۳) میں ”جنب“ کی اس تشریح کو قیل کے صیغہ کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے جبکہ ”جنب“
 کا باب زکوٰۃ سے متعلق اصل مطلب اس طرح بیان کیا گیا ہے ”أن ينزل العامل بأقصى مراضع أصحاب الصدقة ثم
 يأمر بالأموال أن تجنب إليه“ ای محضر ”اس مطلب کی صورت میں ”جلب“ اور ”جنب“ دونوں کا حاصل ایک ہو گا ۱۲ مرتب
 ۱۷۳ ”جلب“ اور ”جنب“ کے مذکورہ مطالب کے لئے دیکھئے نہایہ لابن الاثیر (۲ ص ۲۸۱ و ۲۸۲) اور مجمع بحار الانوار (۲ ص ۱)
 ۱۷۴ (۲ ص ۲۹۹ و ۳۰۰) ۱۲ مرتب

« ولا شغار فی الإسلام » شغار یعنی « آنٹے سانٹے » کا نکاح یعنی کوئی اپنی بیٹی یا بہن کا نکاح دوسرے آدمی کے ساتھ کر دے اس معاملہ پر کہ وہ دوسرا کوئی اپنی بیٹی یا بہن کا نکاح اس کے ساتھ کر دے اور « احد العقدین » دوسرے کا عوض ہو جائے اور اس کے علاوہ کوئی اور مہر نہ ہو۔

حنفیہ کے نزدیک شغار اگرچہ جائز نہیں لیکن اگر کیا جائے تو نکاح منعقد ہو جاتا ہے اور ہر مثل واجب ہوتا ہے، جبکہ امام شافعی کے نزدیک اس صورت میں نکاح ہی منہج نہیں ہوتا، ان کا استدلال حدیث باب ہے کہ نکاح شغار منہی عنہ ہے، والنہی یوجب فساد المنہی عنہ

حنفیہ کے نزدیک « نہی عن الأفعال الشرعیۃ » « منہی عنہ » کی مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے لہذا نکاح درست ہے۔ والشرع علم

۱۔ وہو نکاح معروف فی الجاہلیۃ، کان یقول الرجل للرجل: شاعرتی ای زوجتی أختک أو بنتک أو من تلئ امرہا حتی أزوجک أختی، أو بنتی، أو من آتی امرہا، ولا یكون بینہما مہر ویكون بضع کل واحد قمنہما فمقابلۃ بضع الأخری، وقیل لہ « شغار » لارتفاع المہر بینہما، من شغرا کلب إذا رفع إحدى رجلیہ لیبول،

وقیل: الشغار: البعد، وقیل: الاتساع۔ کذا فی البتہایۃ لابن الأثیر (ج ۲ ص ۲۸۲) ۱۲ مرتب
۲۔ شغار کی ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ کوئی شخص اپنے لڑکے کا نکاح دوسرے کی لڑکی سے اس شرط پر کرے کہ دوسرا اپنے لڑکے کا نکاح اس کی لڑکی سے کرے اور احد العقدین دوسرے کا عوض ہو۔ دیکھئے فتاویٰ دارالعلوم دیوبند (ج ۲، ص ۲۹) ۱۲ مرتب
۳۔ شافعیہ نے اپنے مسلک پر ایک دلیل مقلی بھی بیان کی ہے کہ شغار کی صورت میں لازم آتا ہے کہ ہر ایک عورت کا بضع مہر بھی ہو اور منکوح بھی اور یہ درست نہیں۔

حنفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ہمارے نزدیک شغار کی صورت میں اعتبار ہر مثل کا ہے، لہذا ہر عورت کا بضع محض منکوح کی

حیثیت رکھتا ہے، نہ کہ مہر اور منکوح دونوں کی۔ دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۸۲) باب المہر ۱۲ مرتب

۴۔ حنفیہ کے مذہب کی مزید وضاحت یہ ہے کہ شغار کی صورت میں « أحد البضعین » کو جو دوسرے کا صدق ٹھہرایا گیا ہے یہ تسمیہ فاسدہ، اس لئے کہ بضع مال نہیں، اس لئے مہر نہیں بن سکتا، لہذا ایسی صورت میں ہر ایک عورت ہر مثل کی مستحق ہوگی، حاصل یہ کہ بضع کو مہر قرار دینا شرط فاسدہ ہے اور نکاح شرط فاسدہ سے باطل نہیں ہوتا « کما إذا تزوجہا علی أن یطلقہا وعلی أن یتقلہا من منزلہا ونحو ذلک »

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ ہمارے نزدیک مانعت پر محمول ہے نہ کہ ابطال پر، مزید تفصیل کے لئے

دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۸۸) فصل و آقا بیان ما یصح تسمیۃ مہراً۔ اور فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۲۲)

مرتب عفی عنہ

باب مَا جَاءَ لَا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا وَأَخْلِ خَالَتِهَا

”عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ تَزَوَّجَ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا أَوْ عَلَى خَالَتِهَا“ پھوپی اور بھتیجی، خالہ اور بھانجی کو ایک وقت میں نکاح میں جمع کرنا اس حدیث کی رو سے ممنوع ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے۔

لیکن یہاں حنفیہ کے اصول پر اشکال ہوتا ہے کہ ”أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ“ عام ہے جس کے عموم میں مذکورہ صورت بھی داخل ہے لہذا حدیث باب جو خبر واحد ہے اس سے کتاب اللہ کے عام میں کیسے تخصیص کی جا سکتی ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ آیت میں ”وَلَا تُنْكَحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّى يُؤْمِنَ“ سے ایک مرتبہ تخصیص ہو چکی ہے اور عام خض عند البعض میں مزید تخصیص خبر واحد اور قیاس سے بھی ہو سکتی ہے۔
کما هو محقق في أصول الفقه - والله أعلم

باب مَا جَاءَ فِي الشَّرْطِ عِنْدَ عَقْدِ النِّكَاحِ

عَنْ عَقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ الْجُهَنِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ”إِنْ أَحَقَّ لَهُ الْحَدِيثُ لَمْ يَخْرِجْهُ أَحَدٌ مِنْ أَصْحَابِ الْكُتُبِ الثَّلَاثَةِ سِوَى التِّرْمِذِيِّ، قَالَ الشَّيْخُ مُحَمَّدٌ فَوَادِعُ الْبَاقِي، سَنَنَ تِرْمِذِي (۳ ص ۲۲۲) ۱۲ م

”قَالَ ابْنُ السَّنَدِ: ”أَجْمَعَ أَهْلُ الْعِلْمِ عَلَى الْقَوْلِ بِهِ وَلَيْسَ فِيهِ بَعْضُ اللَّهِ إِخْتِلَافٌ إِلَّا أَنَّ بَعْضَ أَهْلِ الْبِدْعِ مِمَّنْ لَا تَعَدُّ مَخَالَفَتَهُ خِلَافًا وَهُوَ الرَّاغِبُ وَالْخَوَارِجُ لَمْ يَحْتَرِمْوْا ذَلِكَ“۔

كَذَا فِي الْمَغْنِيِّ (ج ۶ ص ۵۴۳) الْجَمْعُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتِهَا وَخَالَتِهَا ۱۲ مَرْتَبَةً

”سُورَةُ بَقَرَةِ آيَةِ ۲۲۱، پ ۱۲ م

”یہ سارا جواب حدیث باب کے خبر واحد ہونے کی تقدیر پر ہے جبکہ صاحب ہدایہ نے جمع ”بَيْنَ الْعَمَّةِ وَابْنَةِ أُخِيهَا“ اور ”بَيْنَ الْخَالَاتِ وَابْنَةِ أَخِيهَا“ کی حرمت پر ”لَا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا“ الحدیث سے استدلال کیا ہے اور اسے خبر مشہور قرار دیکر فرمایا ہے ”تَجُوزُ الزِّيَادَةُ عَلَى الْكِتَابِ بِمِثْلِهِ“

اور شیخ ابن ہمام اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں ”أَعْنَى الْحَدِيثِ الْمَذْكُورِ ثَابِتٌ فِي صَحِيحَتِي مُسْلِمٌ وَابْنُ حِبَّانٍ وَرَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَالنَّسَائِيُّ، وَتَلَقَّاهُ الصَّدْرُ الْأَوَّلُ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

الشروط أن يوفي بهما ما استحللتم به الفروج، یعنی پوری کرنے کے اعتبار سے لائق تر وہ شرط ہے جس کے ذریعہ تم نے شریک ہوں کو حلال کیا۔

عقد نکاح میں جو شرائط لگائی جاتی ہیں ان کی تین قسمیں ہیں :

① جو زوج کی وجہ سے واجب ہوتی ہیں، یعنی مقتضاء عقد کے مطابق ہوتی ہیں جیسے نفقہ، کسوا اور سکنی وغیرہ۔

ان کا پورا کرنا بالاتفاق واجب ہے، اگرچہ ان کی تصریح نہ کی گئی ہو۔

② جو مقتضاء عقد کے خلاف ہوں، جیسے دوسری بیوی کو طلاق دینے کی شرط، عدم اتفاق اور عدم سکنی کی شرط۔

اس قسم کا حکم یہ ہے کہ شرط باطل ہو جائے گی اور نکاح درست ہو جائیگا۔

③ ”وما لیس من القسمین“ مثلاً دوسری عورت سے نکاح نہ کرنے کی شرط یا دوسرے گھر نہ لیجانے کی شرط یا اس جیسی دوسری مباح شرائط۔

اس تیسری نوع کا حکم مختلف فیہ ہے :

امام احمد، امام اسحاق اور امام اوزاعی وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ شرط کے مطابق عمل

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

بالقبول من الصحابة والتابعين، ورواه الحجة الغفير، منهم ابوهريرة وجابر وابن عباس وابن عمر وابن مسعود وابو سعيد الخدري رضي الله عنهم - هداية مع فتح القدير (ج ۳ ص ۱۲۵ و ۱۲۵) فصل في

بيان المحرمات ۱۲ مرتب معاشدہ

شہ شرح از مرتب معاشدہ ۱۲

۱۵ الحدیث أخرجه البخاری (ج ۲ ص ۲۵۵) باب الشروط في النكاح، مسلم (ج ۳ ص ۵۵۵) باب الوفاء بالشروط في

النكاح - ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ۱۵۱)

۱۵ قال الحافظ في فتح الباری (ج ۹ ص ۲۵۵) باب الشروط في النكاح وأما شرطينا في مقتضى النكاح كأن لا يقسم لها أولاً يتسرى عليها أو لا ينقأ أو نحو ذلك فلا يجب الوفاء به، بل إن وقع في صلب العقد كفى وصح النكاح بمهر المثل، وفي وجه يجب المستثنى ولا أثر للشرط، وفي قول للشافعي يبطل النكاح - ۱۲ مرتب

۱۵ اس مثال کو الکوکب الدرری (ج ۲ ص ۱۳۱) میں دوسری قسم کی مثال میں بیان کیا گیا ہے لیکن علامہ عینی نے اس کو تیسری قسم میں شمار کیا ہے۔ کما نقلنا ۱۲ م

کرنا واجب ہے، اگر شرط کو پورا نہ کرے تو عورت کو نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل ہوگا۔

امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور سفیان ثوری کے نزدیک شرط کی اس تیسری نوع کو پورا کرنا قضاء ضروری نہیں البتہ دیانۃ ضروری ہے۔

امام ترمذی نے امام شافعی کا مسلک امام احمد کے مطابق ذکر کیا ہے لیکن درست یہ ہے کہ وہ امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے ساتھ ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجر امام ترمذی کا قول نقل کر کے فرماتے ہیں: "والنقل في هذا عن الشافعي غريب بل الحديث عندهم محمول على الشروط التي لا تنافي مقتضى النكاح بل تكون من مقتضياتها ومقاصدها" علامہ نوویؒ اور علامہ ابن قدامہؒ نے بھی امام شافعی کا مسلک امام ابو حنیفہ کے مطابق ذکر کیا ہے۔

امام احمد حدیث باب استدلال کرتے ہیں، جبکہ حنفیہ کہتے ہیں کہ مقتضایہ عقد کے خلاف شرط کو پورا کرنا تو آپ کے نزدیک بھی لازم نہیں اور جن شرط کا عقد تقاضا کرتا ہو وہ سب کے نزدیک لازم ہیں اور ان کے علاوہ جو شرط ہیں ان کا پورا کرنا دیانۃ ہمارے نزدیک بھی ضروری ہے، اس لئے کہ مؤمن کی شان یہی ہے کہ وعدہ کرے تو پورا کرے اور فرمان باری تعالیٰ "وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا" کا تقاضا بھی یہی ہے لیکن اگر کوئی ان شرط کو پورا نہ کرے تو نکاح کے لئے مضر ہوگا یا نہیں حدیث باب اس سے سکت ہے لہذا یہ روایت ہمارے خلاف حجت نہیں ہے واللہ اعلم

شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

باب ما جاء في الرجل يسلم وعندة عشر نسوة

عن ابن عمر أن عيلان بن سلمة الثقفي أسلم وله عشر نسوة في الجاهلية فأسلمن

معه، فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يتخير أربعاً منهن.

سہ فتح الباری (ج ۹ ص ۱۸۸) باب الشروط فی النکاح ۴۱۱

سہ شرح نوری علی صیغ سلم (ج ۱ ص ۵۵۴) باب الوفاء بالشروط فی النکاح ۴۱۲

سہ المغنی (ج ۶ ص ۵۴۹) مسألة قال: وإن تزوجها بشرط لها أن لا يخرجها إلّا ۴۱۳

سہ سورہ اسرار آیت ۳۲ پ ۱۲

سہ اس باب سے متعلقہ شرح کے لئے مذکورہ بالا کتب حدیث وفقہ کے علاوہ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۱۴) باب الشروط

فی النکاح۔ اور گوہر محمودی (افادات شیخ الحدیث ص ۱۸) ۴۱۲ مرتب

سہ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۱۴) باب الرجل يسلم وعندة أكثر من أربع نسوة - ۴۱۲

اس حدیث سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہؒ یہ کہتے ہیں کہ ”کثیر الا زواج کافر“ اگر اسلام لائے تو ان میں سے چار کا انتخاب کر کے بقیہ کو جدا کر دے، جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک انتخاب کا حق نہیں بلکہ جن چار بیویوں سے پہلے نکاح کیا ہوگا ان کا نکاح برقرار رہے گا بقیہ کا خود بخود فسخ ہو جائے گا۔

امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی بنیاد ابراہیم نخعیؒ کے قول پر ہے اور حدیث باب کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس میں ”تخیر“ سے اختیار مراد نہیں بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس کے پاس کل چار عورتیں باقی رہیں گی۔

اگرچہ شیخینؒ کا مسلک اوفق بالقیاس ہے لیکن ائمہ ثلاثہؒ کا مسلک اوفق بالحدیث ہے اور بلاشبہ حدیث باب کے ظاہر سے ائمہ ثلاثہؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی جانب سے اس کا کوئی تسلی بخش جواب نظر سے نہیں گذرا، نیز حدیث باب کے علاوہ بعض دوسری روایات سے بھی ائمہ ثلاثہؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، شاید اسی لئے امام محمدؒ نے بھی اس مسئلہ میں

۱۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ یہ ازواج اپنے زمانہ عدت میں اسلام لے آئیں یا یہ ”ازواج۔ اہل کتاب میں سے ہوں ورنہ بصورت دیگر اختلاف دین کی وجہ سے خود بخود نکاح ختم ہو جائیگا، دیکھیے المغنی (ج ۲ ص ۶۱۵) لونکح اکثر من أربع ۱۲ مرتب ۱۔ ان چار کا بھی نکاح جب برقرار رہیگا جب ”ازواج“ کے ساتھ نکاح متفرق مقود میں ہوا ہو لیکن اگر ایک ہی عقد میں چار ازواج سے نکاح ہوا تھا تو ان چار سمیت تمام ازواج کا نکاح فسخ ہو جائیگا مگر اھو مصرح فی المغنی (ج ۲ ص ۶۱۵) وراجعہ لتفصیل هذه المسألة والمبسوط للسرخسی (ج ۵ ص ۵۴۹) باب نکاح اهل الحرب ۱۲ مرتب

۲۔ مؤطاً امام محمدؒ (ص ۲۴۵) باب الرجل يكون عنده أكثر من أربع نسوة فيريد أن يتزوج - ۱۲ م ۱۔ بعض روایات میں ”تخیر“ کے بجائے ”أمسك منهن أربعاً“ کے الفاظ آئے ہیں کافی مؤطاً امام محمدؒ (ص ۲۴۴) اور بعض میں ”خذ منهن أربعاً“ کے الفاظ آئے ہیں کافی روایۃ الدارقطنی (ج ۳ ص ۲۶۹، رقم ۹۷) باب المهر ۱۲ مرتب

۳۔ بلکہ سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۴۱، رقم ۱۱) میں قیس بن الحارث کی ایک روایت انتخاب کا حق ملنے کے بارے میں اس اعتبار سے زیادہ صریح ہے کہ اس میں حدیث باب کا مذکورہ بالا جواب بھی نہیں چل سکتا، فرماتے ہیں: ”أن رجلاً من بني أسد أسلم وعنده ثمان نسوة، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: اختر منهن أربعاً“ فبعل يقول: أقبل يا فلان مرتين، أدبري يا فلانة، أدبري يا فلانة، ۱۲ مرتب

۴۔ دیکھیے سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۶۹ تا ۲۷۲، رقم ۹۳ تا ۱۰۱) ۱۲ م

ائمہ ثلاثہ کا میلک اختیار کیا ہے اور سفیان ثوری کا بھی یہی مسلک ہے۔

سمعت محمد بن اسماعیل يقول: «هذا حديث غير محفوظ» الخ

امام بخاری کا مقصد یہ ہے کہ غیلان بن سلمہ کی مذکورہ حدیث باب جو معمر نے زہری عن سالم بن عبد اللہ عن ابن عمرؓ کی سند سے ذکر کی ہے یہ روایت اس سند سے مروی نہیں بلکہ دراصل یہ روایت «زہری قال: حدثت عن محمد بن سوید الثقفی» کے طریق سے مروی ہے۔
«کما روی شعیب بن ابی حمزہ وغیرہ عن الزہری» معمر نے مذکورہ روایت کی جو سند ذکر کی ہے وہ دراصل غیلان بن سلمہ ہی کے دوسرے واقعہ کی ہے «ان رجلاً من ثقیف طلق نساءه، فقال له عمر: لتراجعن نساءك أولا رجعتن قبرك كما رجعتن قبري رغال»

۱۔ موطا امام محمد (ص ۲۴۲) ۱۲ م

۲۔ کافی المغنی (ج ۶ ص ۲۳۱) ۱۲ م

۳۔ لیکن مسند احمد (ج ۲ ص ۲۳۱ مسند عبد اللہ بن عمرؓ) میں روایت اس طرح آئی ہے «حدثنا عبد الله حدثني أبي، ثنا اسماعيل ومحمد بن جعفر قالوا: ثنا معمر عن الزهري، قال ابن جعفر في حديثه: أنا ابن شهاب عن سالم، عن أبيه أن غيلان بن سلمة الثقفي أسلم وتحتة عشر نسوة، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: اختر منهن أربعاً، فلما كان في عهد عمر طلق نساءه وقسم ماله بين بنيه، فبلغ ذلك عمر، فقال: إني لأظن الشيطان فيما يسترق من السمع سمع بموتك فقتله في نفسك، ولعلك أن لا تمك (وفي التلخيص ج ۳ ص ۱۲۹) فقلع عن سمك وأعلمك أنك لا تمك) إلا قتيلاً، وإيم الله لتراجعن نساءك ولتجعن في مالت أو لأزمنهن منك، ولأمرن بقبرك فيرجم كما رجعتن قبري رغال»۔

اس سے معلوم ہوا کہ معمرؓ زہری عن سالم عن أبيہ کی سند سے غیلان بن سلمہ کے دونوں واقعوں کے راوی ہیں، لہذا معمر کی طرف خطا کی نسبت مشکل ہے، سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۴۱ تا ۲۴۲، رقم ۱۲۳۱) باب المہر میں یہ روایت «ایوب عن نافع وسالم عن ابن عمرؓ کی طریق سے آئی ہے اس میں بھی دونوں واقعوں کا ذکر ہے۔

یہی وجہ ہے کہ یحییٰ بن سعید القطان نے معمر کی روایت کو درست قرار دیا ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے تعلیقات

الشیخ أحمد محمد شاکر علی السند للإمام أحمد (ج ۶ ص ۲۴۱ و ۲۴۲) اور التلخیص الحبر (ج ۳ ص ۱۶۸ تا ۱۷۰ رقم ۱۵۳۴) باب موانع

النکاح ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

فَقَالَ لَهُ عُمَرُ : « لَتَرَجَعَنَّ نِسَاءُكَ » غیلان بن سلمہ ثقفی کی طلاق چونکہ طلاق ^{لہ} « فار » کے درجہ میں تھی جو ممنوع ہے اس لئے حضرت عمرؓ نے سخت تنبیہ فرمائی، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ایسے مواقع پر امام کو چاہئے کہ وہ تنبیہ کرتا رہے۔

« أَوْلَادُ جَنَّ قَبْرُكَ كَمَا رَجِمَ قَبْرُ أَبِي رِغَالٍ » ابورغال کی تشریح میں مختلف اقوال ہیں، راجح قول یہ ہے کہ ابورغال قوم ثمود کا ایک فرد تھا جس وقت قوم ثمود پر عذاب آیا اس وقت اس کو

سَلَامٌ هُوَ أَنْ يَطْلُقَ امْرَأَتَهُ طَلَاً بَانِئًا فِي مَرَضٍ مَوْتَهُ بَغِيرِ مَنَاهَا ثُمَّ مَوْتِ وَهِيَ فِي الْمَعْدَةِ - القاموس المفہم لغۃ واصطلاحاً (ص ۱۳۳) ۴۱۲

۴۱۲ ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں : وَلَا تَمُوتَنَّ بِقَبْرِكَ فَيَرْجِمُ الْإِنْسَانُ جِيسَاكَ یہ روایت گزر چکی ہے۔ ۴۱۳

۴۱۳ جن میں سے چند درج ذیل ہیں :

(۱) حضرت شعیب علیہ السلام کا غلام تھا اور عشر وغیرہ لینے پر مقرر تھا اور اس کی وصولیابی میں لوگوں پر ظلم کیا کرتا تھا۔

صاحب « قاموس » نے اس قول کو « ابن سبیہ » کی طرف منسوب کیا ہے اور اسے « غیر حقیقہ » قرار دیکر رد کیا ہے۔

(۲) ابرہہ (جو شاہ حبشہ کی جانب سے یمن کا حاکم تھا) کی قیادت میں جو لشکر بیت اللہ شریف کو دھما دینے کے ناپاک ارادے سے آیا تھا ابورغال اس کا رہبر تھا، ابورغال راستہ میں مر گیا تھا۔ صاحب قاموس « نے اس قول کو جوہری کی طرف منسوب کرتے ہوئے اس کو بھی رد کیا ہے۔

(۳) ابورغال حبس کا نام زید بن خلف تھا یہ حضرت صالح علیہ السلام کا غلام تھا، انہوں نے اس کو « صدق » بنا کر بھیجا تھا، یہ صدقات وغیرہ وصول کرنے کے لئے ایک ایسی قوم کے پاس پہنچا جن کے پاس دودھ دینے والی صرف ایک ہی بھری تھی، قوم میں ایک بچہ ایسا تھا جس کی ماں مر چکی تھی لوگ اس بھری کے دودھ سے اس بچہ کی پرورش کر رہے تھے، ابورغال نے اُس بھری کے لینے پر اصرار کیا جبکہ لوگ اس بچہ کی وجہ سے وہ بھری دینا نہ چاہتے تھے، کہا جاتا ہے کہ اس موقع پر ابورغال پر آسمان سے عذاب نازل ہوا اور وہ ہلاک ہو گیا، ایک قول یہ ہے کہ خود بھری کے ملک نے اسے قتل کر دیا، حضرت صالح علیہ السلام کو جب اس کے بارے میں پتہ چلا تو آپ نے اس پر لعنت بھیجی۔ دیکھیے لسان العرب

(ج ۲۹) تحت کلمۃ « رغل » اور القاموس المحيط (ج ۳ ص ۳۸۵ و ۳۸۶) تحت کلمۃ « الرغل » بالضم ۱۲ مرتب معنی عنہ

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

عذاب سے اس لئے مستثنیٰ کر دیا گیا کہ یہ حرم کی حفاظت کرتا تھا، بعد میں جب یہ وہاں سے چلا آیا تو اس پر بھی وہی عذاب نازل ہوا جو اس کی قوم پر نازل ہوا تھا اور یہ طائف کے قریب دفن کیا گیا، لوگ اس کی قبر پر پتھر مارا کرتے تھے۔

حضرت عمر فاروقؓ کا مقصد یہ تھا کہ اگر تم نے اپنی ازواج کی طرف رجوع نہ کیا تو میں تمہیں سخت سزا دوں گا اور تمہارا انجام ایسا ہی عبرت ناک ہوگا جیسا ابورغال کا ہوا۔
نیز لغت میں ”رحم القبر“ علامت کے طور پر قبر پر پتھر لگانے کے معنی میں بھی آتا ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ میں تمہاری قبر پر علامت لگوادوں گا تاکہ لوگ جان لیں کہ یہ اس شخص کی قبر ہے جس نے اپنی بیویوں پر ظلم کیا تھا۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الرجل یسی الأمتہ ولہا زوج هل یحل لہ ان یتأھا

عن أبي سعيد الخدري قال أصبنا سبایا یوم أوطاس ولهن أزواج فی

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

۱۷ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۴)، کتاب الخراج، باب نبش القبور العادیۃ میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی ایک روایت سے یہ جواب متعین ہو جاتا ہے، فرماتے ہیں: ”سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول حین خرجنا معہ الی الطائف فمررنا بقبر، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ہذا قبر أبی رغال وكان بهذا الحرم یدفع عنہ، فلما خرج أصابته النقیۃ التي أصابت قومہ بهذا المكان، فدفن فیہ، وآیۃ ذلك أنه دُفن معہ غصن من ذهب، إن انتم نبشتم عنہ أصبتموہ معہ، فابتدرہ الناس فاستخرجوا الغصن ۱۲ مرثب۔“

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۸ مشہور شامی جریہ کہتا ہے: ”اذا مات الفردق فارحہ“ کما ترمون قبر أبی رغال لسان العرب (۱۱ ص ۱۹۱) ۱۲ مرتب

۱۹ کما فی لسان العرب (ج ۱۲ ص ۱۲) ۱۲ مرتب

۲۰ الحدیث أخرجه مسلم (ج ۱ ص ۴۴) باب جواز وطئ المسبیۃ بعد الاستبراء، وإن كان لہا زوج انفسخ نکاحہ بالسبی۔ کتاب الرضاع۔ وأبو داؤد (ج ۱ ص ۲۹۳) باب فی وطئ السبایا، کتاب النکاح ۱۲ مرتب

قَوْمَهُمْ، فَذَكَرُوا ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَنَزَلَتْ: **وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ**۔

یہ بات متفق علیہ ہے کہ ذوات الازواج، جب اپنے شوہروں کے بغیر گرفتار کی جائیں تو اپنے ازواج سے ان کا نکاح ختم ہو جاتا ہے، اور مالک کے لئے ان سے صحبت کرنا حلال ہو جاتا ہے۔

لیکن پھر سبب فسخ نکاح میں اختلاف ہے :
 ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سبب فسخ «سبی» یعنی گرفتار کر لینا ہے، جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سبب فسخ «اختلاف دارین» ہے۔
 ان حضرات کا استدلال حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ہے کہ غزوہ اوطاس کے موقع پر جو عورتیں گرفتار کی گئی تھیں ان کے شوہران کے ساتھ تھے اس لئے «تباہین دارین» نہ ہوا تھا۔

۱۔ البتہ وثنیہ کا نکاح عطار اور عمرو بن دینار کے نزدیک ایسی صورت میں ختم نہ ہوگا (جب وثنیہ کا یہ حکم ہے تو مجوسیہ کا بھی یہی حکم ہوگا) دیکھئے عارضة الاخذی (ج ۵ ص ۶۶) ۱۲ مرتب
 ۲۔ ہدایہ مع فتح القدر (ج ۳ ص ۲۹) باب نکاح اهل الشرك۔

مذکورہ اختلاف پر یہ اختلاف بھی متفرع ہوتا ہے کہ زوجین اگر ایک ساتھ گرفتار کئے جائیں تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نکاح فسخ ہو جائے گا اس لئے کہ سبب فسخ یعنی «سبی» کا تحقق ہو گیا، جبکہ احناف کے نزدیک نکاح برقرار رہے گا اس لئے کہ «تباہین دارین» نہیں پایا گیا۔

ان کے مقابلہ میں اوزاعیؒ اور لیث بن سعدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس صورت میں «زوجین» جب مال غنیمت کے طور پر تقسیم کر دیئے گئے اس وقت تو نکاح برقرار رہے گا البتہ مالک کے فروخت کر دینے کی صورت میں مشتری کو اختیار ہوگا کہ خواہ ان کے نکاح کو برقرار رکھے یا چاہے تو دونوں کے درمیان تفریق کر کے اس کو اپنے لئے مخصوص کر لے یا کسی دوسرے کے ساتھ نکاح کر دے، آخری دونوں صورتوں میں استبراء بحیضہ ضروری ہے۔
 دیکھئے احکام القرآن للبخاری (ج ۲ ص ۱۳۴) باب تحريم نکاح ذوات الازواج، مطلب فی حکم الزوجین المحرمین
 اذا سبیا معاً ۱۲ مرتب عنی عنہ

۳۔ فتح القدر (ج ۳ ص ۲۹) ۱۲ م

غالباً ان حضرات کا استدلال ”مسلم“ کی روایت ملحوظ رکھتے ہوئے ہے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں ”أَصَابُوا مَسِيئاً يَوْمَ أُوطِسَ لَهْقُ أَزْوَاجٍ، فَتَخَوَّفُوا، فَانْزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ، وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ“

لیکن حضرت ابوسعید خدریؓ کی ترمذی دلی حدیث باب سے حنفیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ اس میں یہ الفاظ آئے ہیں ”ولهق أزواج في قومهن“ جس سے تشریح ہے کہ وہ ازواج ان ”سبایا“ کے ساتھ نہ تھے۔

اس کے علاوہ ابو بکر جصاصؒ نے محمد بن علی کی روایت ”قال: لما كان يوم أوطس لحقت الرجال بالرجال وأخذت النساء، فقال المسلمون: صيف نضع ولهق أزواج؟ فأنزل الله تعالى: وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ، سے اس پر استدلال کیلئے کہ وہ عورتیں بغیر ازواج کے گرفتار کی گئی تھیں لہذا ”تباين دارين“ متحقق ہو گیا تھا۔ واللہ اعلم
تم شرح الباب بتغیروزیادۃ من المرتب۔

باب ما جاء في كراهية مهر البغي

”عن أبي مسعود الأنصاري قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثمن الكلب“
ثمن كلب سے متعلق تفصیلی بحث انشاء اللہ تعالیٰ ابواب البيوع، باب ما جاء في ثمن الكلب کے تحت آئے گی۔

و مهر البغی ”بغی بکسر الغین بروزن“ قوی ”زانیہ کے معنی میں ہے، اس کی جمع ”بغایا“

۱۔ حوالہ دیجئے حاشیہ میں گذر گیا ۱۱ مرتب

۲۔ چنانچہ شیخ ابن عمامہ نے ترمذی کی روایت کے الفاظ کو حنفیہ کی تائید میں پیش کیا ہے، دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۹۵) ۱۱

۳۔ احکام القرآن للبخاری (ج ۲ ص ۱۳) باب تحریر نکاح ذوات الأزواج۔ وراجعہ للتفصیل، و تکملة

فتح الملهم (ج ۱ ص ۱۶ تا ۱۷) باب جواز وطئ المسبية الخ ۱۲ م

۴۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

۵۔ الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۱۱) کتاب البيوع، باب ثمن الكلب ومسلم (ج ۲ ص ۱۱)

کتاب المساقاة والمزارعة، باب تحریر ثمن الكلب الخ ۱۲ م

آتی ہے، « یغی » بسکون الغین و تخفیف الیاء۔ زنا کے معنی میں آتا ہے۔

مہربانی سے مراد اجرتِ زنا ہے اور اس اجرت پر مہر کا اطلاق مجازاً ہے۔ « مہربانی » کا حرام ہونا ظاہر اور متفق علیہ ہے۔

« وحلوان الکاهن » یعنی « أجرۃ الکاهن » حلوان کا لفظ اگر مطلق بھی بولا جائے تو اس سے « أجرۃ الکاهن » مراد ہوتی ہے۔

اہل عرب کاہن کا اطلاق ہر اس شخص پر کرتے ہیں جو غیب کی خبریں جانتے کا دعویٰ کرتا ہو۔
« کاہن » اور « عراف » میں فرق یہ ہے کہ کاہن مستقبل سے متعلق خبریں دیتا ہے اور عراف « مستور موجود » کے بارے میں بتلاتا ہے جیسے گمشدہ سامان اور شئی مسروق کے بارے میں بتلانا، کبھی عراف کو بھی کاہن کہہ دیا جاتا ہے۔

حدیثِ باب کی رو سے کہانت کی اجرت بھی حرام ہے جو متفق علیہ ہے۔ واللہ اعلم
شرح باب از مرتب

۱۔ عمدة القاری (ج ۱۲ ص ۵۵) باب ثمن الکلب، کتاب البیوع ۱۲ م

۲۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۱) ۱۲ م

۳۔ حلوان مفران کی طرح مصدر ہے، یہ صلاوة سے ماخوذ ہے، اس کا نون زائد ہے، کہا جاتا ہے، حلوتہ، یعنی أطمعتہ الحلو۔

کاہن کی اجرت پر حلوان کا اطلاق اس لئے ہے کہ وہ اس کو سہولت کے ساتھ بغیر کسی مشقت کے حاصل ہو جاتی ہے۔

لفظ حلوان رشوت کے معنی میں بھی آتا ہے، نیز اس کے ایک معنی « أخذ الرجل مہرا بنتہ لنفسہ » کے بھی آتے ہیں۔ دیکھئے النہایہ (ج ۱ ص ۲۵) اور فتح الباری (ج ۳ ص ۲۲) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۴۔ النبی ابوعلی فرماتے ہیں کہ حلوان کا اطلاق کبھی محض اجرت کے معنی میں بھی ہو جاتا ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے تلمذ فتح الملہم (ج ۱ ص ۵۳۲) ۱۲ م

۵۔ دیکھئے شرح نووی علی مسلم (ج ۲ ص ۱۱) اور فتح الباری (ج ۱۰ ص ۲۱۹ و ۲۱۰) کتاب الطب، باب الکھانہ ۱۲ م

۶۔ شرح نووی (ج ۲ ص ۱۱) ۱۲ م

باب ماجاء أن لا يخطب الرجل على أخيه

عن أبي هريرة لا يبيع الرجل على بيع أخيه - "بيع على بيع أخيه" کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کوئی سامان خریدے اور اپنے لئے "خیار" رکھ لے، پھر کوئی آدمی اس مشتری سے کہے کہ شہاء کے اس معاملہ کو ختم کر دو، میں تمہیں یہی چیز (یعنی اس کی نظیر) اس سے کم پیسوں میں دیدوں گا۔

اسی کے مثل ایک دوسری صورت ہے یعنی "شہاء علی شہاء اخیه" اس کی صورت یہ ہے کہ خیار شرط بائع کو حاصل ہو، اب کوئی دوسرا آدمی بائع سے کہے کہ اس بیع کو ختم کر دو، میں یہی چیز تم سے زائد ثمن دے کر خرید لیتا ہوں۔

یہ دونوں صورتیں حدیث باب کی رو سے ممنوع ہیں۔

ایک اور صورت "سوم علی سوم اخیه" کی ہے کہ بائع اور مشتری کسی ثمن پر متفق ہو جائیں اور بیع کی طفر مائل ہو جائیں، اتنے میں کوئی تیسرا آدمی آکر بائع سے کہے کہ تم سے یہ چیز میں خرید لیتا ہوں، یہ صورت بھی حضرت ابو ہریرہ کی مرفوع روایت "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن يستام الرجل على سوم أخيه" کی رو سے ممنوع ہے۔

بعض مکہ کے نزدیک حدیث باب میں "بيع على بيع أخيه" سے "سوم على سوم أخيه" مراد ہے

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۸۷) کتاب البیوع، باب لا یبیع علی بیع اخیه الخ و مسلم

(ج ۱ ص ۱۸۷) کتاب النکاح، باب تحریم الخطبة علی خطبة أخیه الخ ۱۲

۲۔ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۰۰) کتاب البیوع باب تحریم بیع الرجل علی بیع أخیه الخ ۱۲

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے مکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۳۲۵ تا ۳۲۷) ۱۲

۴۔ چنانچہ صاحب عارضة الاحوذی فرماتے ہیں کہ بیع سے مراد "سوم" ہے لأن البیع لو تقرر لم يتصور

آخر غیرہ۔ دیکھئے (ج ۵ ص ۵۷)۔

لیکن یہ دلیل وزنی نہیں اور "بيع على بيع أخيه" خیار شرط کے ساتھ ممکن ہے جیسا کہ اس کی صورت

کا ذکر تقریر میں آچکا ہے ۱۲ مرتب

۵۔ باب کے شروع سے یہاں تک کی شرح مرتب کا اضافہ ہے ۱۲

”ولا یخطب علی خطبة أخیه“ یہ مانفت اس صورت میں ہے جب عورت کا میلان دوسرے کی طرف ظاہر ہو گیا ہو، لیکن اگر کسی کی طرف اس کا میلان نہ ہوا ہو تو خطبہ علی الخطبہ جائز ہے جیسا کہ فاطمہ بنت قیسؓ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے، نام ترمذیؒ نے اسی باب میں ذکر کی ہے۔

”وَأَمَّا معاوية فصعلوك لا مال له“ صعلوك فقیر کو کہتے ہیں جیسا کہ یہ مفہوم خود روایت کے الفاظ سے بھی واضح ہے۔

۱۔ محظوبہ کی تین حالتیں ہیں :

(۱) مخاطب کے پیغام کو خود قبول کرے یا ولی کو قبول کرنے یا نکاح کر دینے کی اجازت دیدے

اس صورت میں خطبہ علی الخطبہ بالاتفاق ناجائز ہے، لائق في ذلك إفساد اعلیٰ المخاطب الاول و

إيقاع العداوة بين الناس۔

(۲) مخاطب کے پیغام کو رد کر دے یا اس کی طرف مائل نہ ہو۔

اس صورت میں خطبہ علی الخطبہ بالاتفاق جائز ہے۔

(۳) مخاطب کے پیغام کی طرف اشارہ میلان ظاہر کر دے۔

اس تیسری صورت کے بارے میں اختلاف ہے،

امام شافعیؒ کی اس صورت میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ اس صورت میں بھی خطبہ کی مانفت ہے کما

نقل الترمذی فی الباب، جبکہ ان کی دوسری روایت اس صورت میں حلت کی ہے، علامہ نوویؒ نے اس روایت کو اصح

قرار دیا ہے۔

قاضی عیاضؒ نے اس صورت میں اباحت خطبہ کو ظاہر کلام احمد قرار دیا ہے، جبکہ علامہ ابن قدامہؒ نے

اس صورت میں بھی مانفت کو امام احمد کا ظاہر کلام قرار دیا ہے۔

جبکہ حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ نقل کیا گیا ہے کہ اجابت بالتعريض کی صورت میں خطبہ علی الخطبہ اخیر

کا جواز ہے، مثلاً عورت مخاطبہ کہے ”لا رغبة عندك“

دیکھئے المغنی (ج ۶ ص ۶۰۳ تا ۶۰۶، من خطب امرأة فلم تكن اليه) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۰،

باب تحريم الخطبة الخ) اور فتح الباری (ج ۹ ص ۱۹۹، باب لا یخطب الخ)

جہاں تک ”ولا یخطب علی خطبة أخیه“ کے تحت حضرت استاذ محترم دام اقبالہم کی مذکورہ تشریح کا

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پھر جس سے نکاح کے سلسلہ میں مشورہ کیا جا رہا ہو تو اس کو چاہئے کہ جس بات کو درست سمجھتا ہو اسے دیانت کے ساتھ ظاہر کر دے اگرچہ اس میں متعلقہ شخص کی غیبت اور اس کے عیب کا اظہار ہی کیوں نہ ہو، جیسا کہ یہ بات فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت سے مترشح ہے۔ واللہ اعلم

باب ما جاء في العزل

عَنِ جَابِرٍ قَالَ: قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا كُنَّا نَعِزُّلُ فِرْعَوْنَ الْيَهُودَ أَنَّهُمَا الْمَوَدَّةُ الصَّغْرَى، فَقَالَ: كَذَبْتَ الْيَهُودَ، إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَخْلُقَ فَلَمْ يَمْنَعْهُ - عِزْلُ كَيْ بَارَءٍ فِي أَحَادِيثَ مُخْتَلَفٍ هِيَ،

بعض روایات سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے، مثلاً حضرت جابرؓ کی مذکورہ حدیث، اور حضرت جابرؓ ہی کی دوسری حدیث باب " قَالَ: كُنَّا نَعِزُّلُ وَالْقِسْآنَ يَنْزِلُ " اور بعض روایات سے اس کا عدم جواز معلوم ہوتا ہے، مثلاً صحیح مسلم میں حضرت حذامہ بنت وہبؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عِزْل کے بارے میں فرمایا " ذَلِكَ الْوَادُ الْخَفِيُّ "۔

اور بعض روایات سے اس عمل کا بے فائدہ ہونا معلوم ہوتا ہے، چنانچہ اگلے باب (فی کراهية العزل) میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت میں عِزْل کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ آئے ہیں " لِمَ يَفْعَلُ ذَلِكَ أَحَدُكُمْ؟ " نیز ان کی ہی ایک روایت میں آپؐ کے یہ الفاظ آئے ہیں " لَا عَلَيْكُمْ أَنْ لَا تَفْعَلُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ خَلْقَ نَسَمَةٍ هِيَ كَأَنَّهَا

بقية حاشية صفحہ گزشتہ

تعلق ہے وہ امام ترمذیؒ کے کلام سے مأخوذ معلوم ہوتی ہے جو انھوں نے لامشافعیؒ کے قول کے طور پر ذکر کی ہے، حنفیہ کی نسبت سے یہ بات احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی واللہ اعلم ۴ مرتب عفا اللہ عنہ

مجمع بحار الانوار (ج ۳ ص ۳۷۷) ۴۱۲

(حاشیہ صفحہ ۱۷۵)

لہ لم یفرجه أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی، قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقيؒ،

سنن ترمذی (ج ۳ ص ۴۲۲) ۴۱۲

مخرجہ الشیخان، أنظر الصبیح للبزاری (ج ۲ ص ۴۸۲) باب العزل، والصبیح لمسلم (ج ۱ ص ۲۶۵) باب حکم العزل ۴۱۳

م ۴ (ج ۱ ص ۴۶۶) ۴۱۷

إلى يوم القيامة إلا ستكون.

ان روایات میں تطبیق اس طرح ہے کہ عزل اگر کسی غرض صحیح سے ہو تو جائز ہے، حرہ کے ساتھ اس کی اجازت ہے، اس لئے کہ وہ اس کا حق ہے اور باندی کے ساتھ مطلقاً، احادیث جواز اس صورت پر محمول ہیں، لیکن یہ اس وقت ہے جب کوئی شخص اس کام کو اپنے زیدی طور پر انجام دے، اور اگر کسی شخص کی عزل سے غرض فاسد ہو، مثلاً مفلسی کا اندیشہ یا لڑکی ہونے سے بدنامی کا خیال تو ایسی صورت میں عزل ناجائز ہے، روایات مانع اس پر محمول ہیں۔

ضبط ولادت | سچے زمانہ میں خاندانی منصوبہ بندی یا "برتھ کنٹرول" کے نام سے جو خاندانی منصوبہ بندی | تحریک چلی ہے اس کے عدم جواز میں شبہ نہیں، اول تو اس لئے کہ ضبط ولادت کی اجازت جن مقامات پر ثابت ہے ان کا حاصل انفرادی طور پر ضبط ولادت کرنا ہے لیکن اس کو ایک عام عالمگیر تحریک بنالینا درست نہیں، دوسرے اس تحریک کی غرض بھی فاسد ہے کیونکہ اس کا منشا "خشیت املاق" ہے اور یہ منشا بنص قرآنی فاسد ہے چنانچہ ارشاد ہے "وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ" اس میں یہ سمجھنا غلط ہے کہ یہ حکم قتل اولاد کے ساتھ ہی مخصوص ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے "خشیت املاق" کے الفاظ سے اس فعل کی شناعیت کا ایک عام حکم بھی بیان فرمایا،

۱۔ مسلم (ج ۱ ص ۶۶) ۲۔ م

۲۔ جیسا کہ مسند احمد (ج ۱ ص ۱۳۷، مسند عمر بن الخطاب) میں حضرت ابو ہریرہ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے جو انہوں نے حضرت عمرؓ سے نقل کی ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ الْعِزْلِ عَنِ الْحُرَّةِ إِلَّا بِإِذْنِهَا" نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۸) باب العزل اور سنن بیہقی (ج ۲ ص ۲۳۱) باب من قال يعزل عن الحرّة بإذنها الم ۱۲ مرتب

۳۔ چنانچہ مسلم (ج ۱ ص ۶۵) میں حضرت جابرؓ سے روایت ہے جس میں وہ باندی کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کرتے ہیں "أَعِزْل عَنْهَا إِنْ شِئْتَ فَإِنَّهُ سَيَأْتِيهَا مَا قَدَّرَ لَهَا" ۱۲ مرتب

۴۔ پھر روایات میں عقیدہ میں نچسگی کا یہ درس بھی دیا گیا ہے کہ غرض صحیح ہو یا فاسد، اللہ تعالیٰ جس جان کو پیدا کرنا چاہیں گے وہ پیدا ہو کر رہے گی جیسا کہ "ما كتب الله خلق نسمة هي كائنته إلى يوم القيامة إلا ستكون" وغیرہ الفاظ سے واضح ہے ۱۲ مرتب

۵۔ سورة الاسراء، آیت ۳۵ ۱۲ م

کہ ہر وہ عمل جس سے بخون مفلسی تجدید نسل ہوتی ہو وہ ناجائز ہے ۔

در اصل یہ تحریک باری تعالیٰ کے نظام ربوبیت کو اپنے ہاتھ میں لینے کے مترادف ہے ، حالانکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا“ اور قانون قدرت یہ ہے کہ ہر زمانہ میں پیداوار کی مقدار اس دور کی ضروریات کے مطابق ہوتی ہے ، مثلاً پرانے زمانے میں تمام سفر گھوڑوں وغیرہ پر ہوتے تھے ، اس دور میں اس قسم کے سفر میں کام آنے والے جانوروں کی تعداد بہت زیادہ ہوتی تھی اور اب چونکہ سفر دوسری گاڑیوں پر ہونے لگے ان کی نسل بھی کم ہو گئی ، اسی طرح پہلے زمانہ میں پیٹرول وغیرہ کی ضروریات محدود تھیں مثلاً اس کا استعمال خارش زدہ اونٹ کے جسم پر بطور علاج کیا جاتا تھا اس دور میں اس کی پیداوار بھی کم تھی اور اب تمام زندگی پیٹرول کے گرد گھوم رہی ہے تو زمین نے بھی اس کے خزانے اُگل دیئے ہیں ، اسی حقیقت کو اللہ جل شانہ نے اس آیت میں واضح فرمایا ہے ”وَلَنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خِزْيَانَةٌ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ“ اور ”إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ“ نیز ارشاد ہے ”وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنْزِلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ“

تاریخ اس کی گواہ ہے کہ ضروریات کے مطابق وسائل کی پیداوار کا نظام قدرت ہی کی طرف سے ہوتا ہے ، حقیقت یہ ہے کہ ضبط ولادت کی یہ تحریک کسی بھی معقول بنیاد پر قائم نہیں بلکہ محض ایک سیاسی فریب ہے ۔

اب تو رفتہ رفتہ ماہرین معاشیات بھی اسی نتیجہ کی طرف آرہے ہیں کہ خاندانی منصوبہ بندی کی یہ تحریک نہایت مضرت رساں ہے اور معاشی طور پر اس کی کوئی ضرورت نہیں ، اس مسئلہ کی مزید تفصیل احقر کے رسالہ ”ضبط ولادت کی عقلی اور شرعی حیثیت“ میں موجود ہے ۔
واللہ اعلم

۱۔ سورہ ہود آیت ۳۱ پ ۱۲

۲۔ سورہ حجر آیت ۲۱ پ ۱۲

۳۔ سورہ قمر آیت ۴۹ پ ۱۲

۴۔ سورہ شوریٰ آیت ۲۵ پ ۱۲

۵۔ یہ رسالہ دارالاشاعت کراچی سے شائع ہو چکا ہے ، اس کے دو حصے ہیں ، ایک ”ضبط ولادت کی شرعی حیثیت“ یہ حصہ حضرت مفتی اعظم رحمہ اللہ علیہ کا تالیف کردہ ہے ، دوسرا حصہ ”ضبط ولادت کی عقلی و اقتصادی حیثیت“ جو حضرت استاذ دام اقبالہم کا تحریر کردہ ہے اور رسالہ کا بیشتر حصہ اسی پر مشتمل ہے ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی القسمة للبکر والثیب

عن أبي قلابة عن أنس بن مالك قال لو شئت أن أقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكنه قال: السنة إذا تزوج الرجل البكر على امرأته « أقام عندها سبعا » وإذا تزوج الثيب على امرأته أقام عندها ثلاثاً.

اس حدیث کی بناء پر ائمہ ثلاثہ امام اسحاقؒ اور ابو ثورؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ دوسرا نکاح کرنے والا نئی بیوی کے پاس اگر وہ باکرہ ہو تو سات دن اور اگر ثیبہ ہو تو تین دن ٹھہر سکتا ہے اور یہ مدت باری سے خارج ہوگی۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ، حمادؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ یہ ایام قسم سے خارج نہیں بلکہ یہ بھی باری میں محسوب ہوں گے۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال ان آیات سے ہے جن میں قسم کو فرض قرار دیا گیا ہے، مثلاً « فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ أَوْ مَمْلُوكَةٌ أَيْمَانُكُمْ » اور « وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ » ان آیات میں زوجات کے درمیان عدل کو واجب قرار دیا گیا ہے اور ابتدائی اور انتہائی ایام کی کوئی تفریق نہیں کی گئی۔

نیراگلے باب (فی التَّسْوِيَةِ بَيْنَ الضَّرَائِ) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت آرہی ہے

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۷۵) باب إذا تزوج البکر علی الثیب، ومسلم (ج ۱

ص ۷۲) باب قدر ما تستحقه البکر والثیب من إقامة الزوج إلخ ۱۲ م

۲۔ علامہ نوویؒ نے ائمہ ثلاثہ کے مذہب میں ثیبہ کی صورت میں یہ تفصیل ذکر کی ہے کہ ثیبہ کو اختیار ہے کہ خواہ زوج اس کے پاس تین دن ٹھہر جائے اور یہ تین دن باری سے خارج ہوں یا سات دن ٹھہرے اور یہ سات دن باری

میں شمار ہوں گے، دیکھئے شرح نووی (ج ۱ ص ۷۲) باب قدر ما تستحقه البکر إلخ ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۳) باب القسم ۱۲ م

۴۔ سورۃ نساء آیت ۷۷ پ ۱۲ م

۵۔ سورۃ نساء آیت ۱۲۹ پ ۱۲ م

عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : اذا كان عند الرجل امرأتان فلم يعدل بينهما جاء يوم القيامة وشقه ساقطاً

حنفیہ کی جانب سے حدیث باب کی توجیہ یہ ہے کہ قسم تو ہر حال میں واجب ہے لیکن باکرہ سے نکاح کے وقت ابتدائی ایام میں باری کا طریقہ بدل دیا جائیگا اور ایک دن کے بجائے باکرہ کے لئے سات دن اور شنبہ کے لئے تین دن کی باری مقرر کی جائے گی۔

اس توجیہ کی تائید سنن ابی داؤد میں حضرت ام سلمہ کی روایت سے ہوتی ہے ”اُن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما تزوج اُم سلمة أقام عندها ثلاثاً، ثم قال: ليس بكِ على أهلِكَ هوانٌ إن شئتِ سبعتُ لكِ، وإن سبعتُ لكِ سبعتُ لنسائي“۔

ایک اشکال اور اس کے جوابات | یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ سنن دارقطنی میں حضرت ام سلمہ کی ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں ”ليس بكِ هوانٌ على أهلِكَ، إن شئتِ أمتُ معكِ ثلاثاً خالصةً لكِ، وإن شئتِ سبعتُ لكِ ثم سبعتُ لنسائي“، فقالت: تقيم معي ثلاثاً خالصةً۔

اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں :

- ① یہ روایت واقدی کے طریق سے ہے جو ضعیف ہے۔
- ② خود واقدی سے سنن دارقطنی ہی میں حضرت عائشہ کی مرفوع روایت آئی ہے

۱۱۔ نیز اسی باب میں حضرت عائشہ کی روایت بھی حنفیہ کی دلیل ہے ”أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقسم بين نسائه فيعدل ويقول: اللهم هذه قسمتي فيما أملك، فلا تملني فيما تملك ولا أملك“ ۱۲ م

۱۳۔ (ج ۱ ص ۲۸۹) باب فی المقام عند البکر ۱۳ م

۱۴۔ اور مسلم کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں ”إن شئتِ سبعتُ عندك وإن شئتِ ثلثتُ ثم دُرتُ، قالت: ثلثتُ۔“

نیز مسلم ہی کی ایک دوسری روایت اس طرح مروی ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين تزوج أم سلمة فدخل عليها فأراد أن يخرج أخذت بشوبة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن شئتِ زدتكِ وحاسبتكِ به، للبكر سبع وللثيب ثلاث۔“

دیکھئے (ج ۱ ص ۲۸۹) باب قد رماستحقه البكر الخ ۱۲ مرتب

۱۵۔ (ج ۳ ص ۲۸۲) باب المهر، رقم ۱۴۳۳ ۱۲ م

۱۶۔ حوالہ بالا رقم ۱۴۳۴ ۱۲ م

”البکر إذا نكحها رجل وله نساء لها ثلاث ليال وللثيب ليلتان“ اس طرح اس روایت میں اور کچھ روایت میں تعارض ہو گیا قنسا قنسا۔

(۳) ابن ابی حاتم نے اپنی ”معلل“ میں ابو قتیبہ عن اسرائیل عن ابی اسحاق من ابی سلمۃ بن عبد الرحمن عن ام سلمہ کے طریق سے روایت ذکر کی ہے ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما خطبها قال لها: إن شئت سبتعتُ لك، وإن سبتعتُ لك سبتعتُ لِنسائي، وإن شئت زدت في مهرک وزدت في مهورهن“ اس روایت کے تمام رجال ثقہ ہیں۔

اس میں ”لما خطبها قال لها“ کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ آپ قبل التزوج بھی ازواج کے سلسلہ میں برابری کی رعایت رکھتے تھے یہاں تک کہ مہر میں بھی برابری کا اہتمام فرماتے تھے، لہذا یہ کیسے ممکن ہے کہ آپ حضرت ام سلمہ کے پاس شروع میں اس طرح تین دن رہے ہوں کہ وہ تین ایام انہی کے ساتھ خاص ہوں اور باری میں محسوب نہ ہوں۔

(۴) اگر تین دن خالص حضرت ام سلمہ کا حق تھے تو اس کا تقاضا یہ تھا کہ اگر آپ بیع پر عمل کرتے اور حضرت ام سلمہ کے پاس سات دن رہتے تو تین دن ان کے حق میں محسوب نہ ہوتے اور تمام ازواج کے لئے چار چار دن کی باری ہوتی۔

جہاں تک واعدی کے علاوہ دوسروں کی روایات کا تعلق ہے سو ایسی روایات (مثلاً) ”وإذا تزوج الثيب فثلاث ثم يقسم للبكر سبعة أيام وللثيب ثلاثة أيام، ثم يعود إلى نساءه“ اور ”ولا فثلاث ثم أدور“ اس بارے میں صریح نہیں کہ اگر باکرہ کے پاس سات دن رہے گا تو دوسری ازواج کے پاس سات دن نہ رہیگا اور اگر ثیبہ کے پاس تین دن رہے گا تو ثیبہ کے حق میں تثلیث نہ کریگا، بلکہ روایات میں حنفیہ کے بیان کردہ مطلب کا بھی امکان ہے جو حنفیہ کے مذکورہ بالا دلائل کی بنا پر قوی ہو جاتا ہے۔

۱۔ (ج ۱ ص ۵۸) علل أخبار رويت في النكاح، رقم ۱۲۱۳ ۱۲ م

۲۔ كما قال العلامة العثماني في إعلال السنن (ج ۱ ص ۱۱) ۱۲ م

۳۔ طحاوی (ج ۲ ص ۱۱) باب مقدار ما يقيم الرجل عند الثيب أو البكر الخ برواية أنس ۱۲ م

۴۔ سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۵۳)، رقم ۱۳۱۳ برواية أنس ۱۲ م

۵۔ طحاوی (ج ۲ ص ۶) برواية عبد الملك بن أبي بكر بن عبد الرحمن ۱۲ م

۶۔ اشکال اور اس کے جوابات سے متعلقہ مذکورہ بحث اعلال السنن (ج ۱ ص ۱۱ و ۱۵) باب وجوب العدل بين الأزواج فيما يطاق سے ماخوذ ہے۔ نیز دیکھئے کتاب الحجۃ علی أهل المدينة (ج ۳ ص ۲۲۹ تا ۲۵۲) باب القسم بين النساء ۱۲

حدیثِ باب کا بعض احاف نے ایک دوسرے طرز سے جواب دیا ہے کہ وجوب قسم نقص قرآنی سے ثابت ہے جو عام ہے۔

اور حدیثِ باب خبر واحد ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں، لیکن یہ جواب تسلی بخش نہیں اس لئے کہ سفر میں سقوطِ قسم کے حنفیہ بھی قائل ہیں اور اس کا ثبوت بھی اخبارِ آحاد سے ہے، معلوم ہوا کہ "عدل بین النساء" کی آیات عام نہیں کہ اخبارِ آحاد سے ان میں تخصیص جاری نہ ہو سکے، بلکہ یہ آیات "محل" ہیں اور اخبارِ آحاد ان کے لئے مفسر بن سکتی ہیں لہذا حدیثِ باب بھی آیاتِ عدل کے لئے تفسیر بن سکتی ہے لہذا یہ جواب درست نہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الزوجین المشرکین یسلم احدهما

عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
رد ابنته زينب على أبي العاص بن الربيع بمهر جديد ونكاح جديد «
عن ابن عباس قال رد النبي صلى الله عليه وسلم ابنته زينب على أبي العاص بن
الربيع بعد ست سنين بالنكاح الاول ولم يحدث نكاحاً -

پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ اگر بیوی مسلمان ہو جائے اور شوہر کافر ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک بیوی کے مجرد اسلام سے نکاح فسخ ہو جائیگا البتہ اگر عورت مدخول بہا ہو اور شوہر عدت کے دوران اسلام لے آئے تو سابقہ نکاح لوٹ آئیگا، جبکہ حنفیہ کے نزدیک مجرد اسلام سے فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ شوہر پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر وہ اسلام قبول کر لے تو بیوی اسی کی ہے اور اگر

۱۔ دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۲ ص ۳۲۲) باب القسم ۱۲ م

۲۔ مثلاً حضرت عائشہؓ کی روایت "کان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يفرق بين نسائه فأيتمن خراج سہمها خرج بها معه الحديث - سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۹۱) باب فی القسم بین النساء، کتاب النکاح ۱۲ مرتب

۳۔ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننہ (ص ۱۴۵ و ۱۴۶) باب الزوجین یسلم احدهما قبل الآخر، لکن لیس فیہ بمهر

جديد " ۱۲ م

۴۔ الحدیث أخرجه ابوداؤد (ج ۱ ص ۳۰۴) باب إلى متى ترد علیہ امرأته إذا أسلم بعدھا، کتاب الطلاق ۱۲ م

انکار کر دے تو اس کے انکار کے بسبب نکاح فسخ ہو جائیگا۔

اس بارہ میں حنفیہ کی دلیل مصنف ابن ابی شیبہ میں یزید بن علقمہ کی روایت ہے » اَنْ رَجُلًا مِنْ بَنِي ثَعْلَبٍ يَقَالُ لَهُ عِيَادُ بْنُ النُّعْمَانِ فَكَانَ تَحْتَهُ امْرَأَةٌ مِنْ بَنِي تَمِيمٍ فَأَسْلَمَتْ ، فِدَعَاهُ عَمْرٌ ، فَقَالَ : « إِمَّا أَنْ تَسْلِمَ وَإِمَّا أَنْ أَنْزِعَهَا مِنْكَ » فَأَبَى أَنْ يَسْلِمَ ، فَزَعَاهَا مِنْ عَمْرٍ »

نیز کتاب الحجۃ میں امام محمدؒ نے داؤد بن کردوس کی روایت ذکر کی ہے فرماتے ہیں : » اُسَلِمَتْ امْرَأَةٌ نَصْرَانِي ، فَقَالَ لَهُ عَمْرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : لَتَسْلَمَنَّ أَوْ لَا فَتَرَقُ بَيْنَكُمَا قَالَ لَا تَحْدِثُ الْعَرَبُ أَتْنِي أَسْلَمْتُ مِنْ أَجْلِ بَضْعِ امْرَأَةٍ ، فَتَرَقُ بَيْنَهُمَا عَمْرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - علامہ ابن القیمؒ نے بھی یہ واقعہ زاد المعاد میں ذکر کیا ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے

اس تمہید کے بعد یہاں دو بحثیں ہیں :

پہلی بحث یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی صاحبزادی حضرت زینبؓ کو ان کے شوہر ابو العاصؓ کے پاس چھ سال کے بعد لوٹایا جبکہ بعض روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ چار سال بعد لوٹایا اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ دو سال بعد لوٹایا، اس طرح روایات میں تعارض ہو جاتا ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے ان روایات کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے فرمایا کہ دراصل

۱۔ دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۵۵) باب نکاح أهل الشرك ۔

واضح رہے کہ تقریر میں مذکور احداث کا مسلک اس تقدیر پر ہے جبکہ زوجین دارالاسلام میں ہوں لیکن اگر دونوں دارالحرب میں ہوں تو فرقت عدت کے گزرنے پر موقوف رہے گی کما فی المغنی (ج ۶ ص ۱۱۱) باب نکاح أهل الشرك ۔

نیز یہ بھی واضح رہے کہ دارالاسلام میں عرض اسلام کے بعد انکار کی صورت میں جب فرقت واقع ہو جائے گی پھر اگر شوہر عدت ہی کے دوران اسلام قبول کر لے تب بھی نکاح سابق لوٹ کر نہ آئیگا بلکہ نکاح جدید کی حاجت ہوگی کما فی کتاب الحجۃ (ج ۲ ص ۱۱۱) باب النصرانی تَکُونُ تَحْتَهُ نَصْرَانِيَّةٌ فَتَسْلِمُ النُّصْرَانِيَّةُ وَالزَّوْجُ غَائِبٌ ثُمَّ يَسْلِمُ الْاِمْرَأَةُ ۱۲ مرتب ۱۔ (ج ۵ ص ۹۱) مَا قَالُوا فِي الْمَرْأَةِ تَسْلِمُ قَبْلَ زَوْجِهَا ، مِنْ قَالَ يَفْتَرِقُ بَيْنَهُمَا ، كِتَابُ الطَّلَاقِ ۱۲ م

۲۔ (ج ۴ ص ۱۲) م

۳۔ زاد المعاد (ج ۵ ص ۱۳۱) فَصَلِّ فِي حُكْمِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الزَّوْجَيْنِ يَسْلِمُ أَحَدُهُمَا قَبْلَ الْآخَرِ - ۱۲ م

۴۔ چار سال والی روایت مرتب کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۱۲ م

۵۔ دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۳۱) اور سنن ابی ماجہ (ص ۱۳۱) ۱۲ م

ابوالعاص غزوہ بدر کے موقع پر قیدی بنا کر لائے گئے یعنی ہجرت کے دو سال بعد اور اس وعدے پر چھوڑے گئے کہ جا کر حضرت زینبؓ کو مکہ مکرمہ سے بھیج دیں گے چنانچہ ابوالعاصؓ نے واپس جا کر حسب وعدہ حضرت زینبؓ کو بھیج دیا، پھر ہجرت کے چار سال بعد ابوالعاصؓ دوبارہ پکڑے گئے جس کا واقعہ یہ ہوا کہ وہ قریش کے اموال تجارت لیکر شام گئے، تجارتی سفر سے واپسی کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک سریتہ سے سامنا ہوا جس نے ان کا سامان تجارت اپنے قبضہ میں لے لیا، انہوں نے رات کے وقت بھاگ کر حضرت زینبؓ کے پاس پناہ لی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس امان کو باقی رکھا، پھر آپؐ کی خواہش پر مسلمانوں نے ان کا سارا مال انکو واپس کر دیا، یہ مکہ مکرمہ چلے آئے قریش کو ان کی امانتیں لوٹا دیں پھر مکہ ہی میں مشرف باسلام ہوئے اور مکہ میں ہجرت کی، اس موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی صاحبزادی کو ان کے حوالہ کر دیا۔

اب روایات میں تطبیق اس طرح ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت میں چھ سال کی مدت سے مراد ہجرت کے بعد ابوالعاص کے اسلام لانے اور ہجرت کرنے تک کا زمانہ ہے، اور جس روایت میں چار سال کا ذکر ہے اس میں ”بدر“ سے ان کی ہجرت تک کا زمانہ مراد ہے اور جس روایت میں دو سال کا ذکر ہے اس میں ابوالعاصؓ کے دوسری مرتبہ گرفتار ہونے سے لیکر ان کی ہجرت تک کا زمانہ مراد ہے۔

دوسری بحث یہ ہے کہ عمرو بن شعیب کی حدیث باب میں ”مہرِ جدید“ اور نکاحِ جدید کے ساتھ لوٹائے جانے کا ذکر ہے جبکہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت باب میں ”نکاحِ اول“ کے ساتھ لوٹانے کا ذکر ہے اور ان دونوں میں تعارض واضح ہے۔

اکثر محدثین نے اس طرح تعارض رفع کیا کہ عمرو بن شعیب کی حدیث کو حجاج بن ارطاة کی

سے حضرت زینبؓ جو بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سب سے بڑی صاحبزادی ہیں ہجرت سے پہلے اسلام لے آئی تھیں ان کے شوہر ابوالعاصؓ ابن ربیع ای کے خالہ زاد بھائی تھے، جب بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کی تو حضرت زینبؓ مکہ میں ہی رہ گئی تھیں، بدر کے موقع پر جب ابوالعاصؓ گرفتار کئے گئے اور اہل مکہ نے اپنے اپنے قیدیوں کا فدیہ روانہ کیا تو حضرت زینبؓ نے ابوالعاصؓ کے فدیہ میں اپنا وہ ہار بھیجا جو حضرت خدیجہؓ نے شادی کے وقت ان کو دیا تھا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس ہار کو دیکھ کر آبدیدہ ہو گئے اور صحابہ کرام رض سے فرمایا اگر مناسب سمجھو تو اس ہار کو واپس کر دو اور اس قیدی کو چھوڑ دو، تسلیم و امتیاز کی گردنیں فوراً ہی خم ہو گئیں، قیدی بھی رہ کر دیا گیا اور ہار بھی واپس ہو گیا۔ دیکھئے سیرۃ مصطفیٰ (ج ۲ ص ۱۲۳ و ج ۳ ص ۳۱۵) ۱۲ مرتب

سے سیرۃ ابن ہشام (ج ۲ ص ۱۲) ۱۲

سے دیکھئے العرف المشذی (ص ۳۶۴) ۱۲

سے کثیر الخطاء والتدلیس قالہ الحافظ فی التقریب (ج ۱ ص ۱۵) ۱۲

وجہ سے ضعیف قرار دیا اور روایت ابن عباسؓ کو صحیح اور راجح قرار دیا، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ چھ سال بعد نکاح اول کے ساتھ لوٹنا کیسے ممکن ہے جبکہ ظاہر ہی ہے کہ اس عرصہ میں اس کی عدت پوری ہو چکی ہوگی، اور فرقت کے بعد عدت گزرنے پر لوٹانے کا کوئی سوال نہیں۔

حافظ ابن حجرؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ حضرت زینبؓ ممتدة الطہر تھیں اس لئے اس مدت میں ان کی عدت گنتی نہ تھی، لہذا ابوالعاصؓ کی طرف لوٹایا جانا اشارہ عدت میں اس وقت مستحق ہوا جب ابوالعاصؓ سلام لاپچکے تھے، اس لئے نکاح ثانی کی بھی حاجت پیش نہ آئی، ولما منع من ذلك من حيث العادة فضلاً عن مطلق الجواز^۱۔

لیکن حافظؒ کی یہ تاویل جہاں خلاف ظاہر ہے وہاں علامہ سیوطیؒ کی ذکر کردہ روایت سے بھی اس کی تردید ہوتی ہے کہ حضرت زینبؓ جب ہجرت کے ارادہ سے مکہ سے مدینہ روانہ ہوئیں تو عمار بن الاسود نے انھیں ڈرایا دھکیا جس سے ان کا حمل سقط ہو کر ضائع ہو گیا، اس وقت سے حضرت زینبؓ کو مسلسل خون آسارہ یہاں تک کہ انھوں نے وفات پائی، لہذا ان کے حق میں یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ ممتدة الطہر ہوں؟۔

حنفیہ نے بھی عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت کو قوتِ سند کی بنا پر ترجیح دیکر تعارض رفع کیا، پھر یہ اشکال کہ چھ سال کے طویل عرصہ بعد نکاح اول کے ساتھ لوٹنا کیسے ممکن ہے؟ حنفیہ کے مسلک پر وارد ہی نہیں ہوتا اس لئے کہ احد الزوجین کے محض اسلام لانے سے ان کے نزدیک فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ فرقت کے لئے عرضِ اسلام اور اس کے بعد بار ضروری ہے، اور ابوالعاصؓ پر عرضِ اسلام مستلزم نہیں ہوا اور وہ اسلام لے آئے اس لئے نکاح کے فسخ ہونے کا سوال نہیں۔ اشکال کا ایک جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ مسلمان عورتوں کے مشرکین کے ساتھ نکاح کی حرمت اس آیت سے ہوئی ہے "لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهَا" اور یہ آیت

۱۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۴۲۴) کتاب الطلاق، باب (إذا أسلمت المشرقة أو النصرانية الخ) ۱۲ م

۲۔ اس واقعہ سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے سیرت مصطفیٰ (ج ۲ ص ۱۲۵ و ۱۲۶) ۱۲ م

۳۔ الروض الاکف (ج ۲ ص ۸۱) فصل فی خبر خروج زینب الخ ۱۲ م

۴۔ سورۃ المتحنہ، آیت (۱۰) شپ ۱۲ م

مدنی ہے سلسلہ میں نازل ہوئی، گویا حضرت زینبؓ کا ابوالعاصؓ کی طرف لوٹایا جانا اس آیت کے نزول سے پہلے تھا یا نزول کے متصل بعد تھا لیکن عدت کے دوران تھا۔

علامہ سیوطیؒ نے الروض الأنف میں ”عمرو بن شعیب“ اور حضرت ابن عباسؓ کی دونوں روایتوں میں تطبیق کے طریقہ کو اختیار کرتے ہوئے یہ تاویل کی ہے کہ ابن عباسؓ کی روایت میں ”بالنکاح الاول“ سے مراد ”بمثل النکاح الاول“ ہے یعنی ”ردہا بمثل النکاح الأول فی الصداق والحیاء لم یحدث زیادة علی ذلک من شرط ولا غیرہ“، لیکن یہ تاویل بھی خلاف ظاہر اور تکلف سے خالی نہیں۔

والعمل علی حدیث عمرو بن شعیب، ”شوافع وغیرہ کے نزدیک عمرو بن شعیب کی روایت معمول یہ ہے۔ جس کا مطلب یہ کہ احد الزوجین کے اسلام کے بعد عدت گزرنے پر فرقت واقع ہو جائیگی، اس جملہ سے یہ وہم نہ کیا جائے کہ حضرت زینبؓ ابوالعاصؓ کی طرف ”نکاح جدید کے ساتھ لوٹائی گئیں، بلکہ اس واقعہ میں حنفیہ سمیت اکثر حضرات کے نزدیک حقیقت یہی ہے کہ حضرت زینبؓ نکاح اول کے ساتھ لوٹائی گئیں کما مر تحقیقہ، واللہ اعلم۔

سلسلہ اس لئے کہ یہ آیت صلح حدیبیہ کے موقع پر نازل ہوئی جو کہ سلسلہ میں ہوئی دیکھئے تفسیر قطبی (ج ۱۸ ص ۱۸۰) اور سیرۃ المصطفیٰ (ج ۲ ص ۳۶۵) ۱۱ مرتب

۱۵ لیکن اس جواب کی تقدیر پر یہ اشکال پھر بھی باقی رہیگا کہ جب ابوالعاصؓ دوسری مرتبہ گرفتار کئے گئے اور حضرت زینبؓ نے ان کو پناہ دی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پناہ کو برقرار رکھا اس وقت آپؐ نے حضرت زینبؓ سے فرمایا تھا ”ای بنیۃ اکرمی مشوا ولا یخلصن الیک، فانک لا تھلین لہ“، سیرت ابن ہشام بہامش الروض الأنف (ج ۲ ص ۸۳) جس کا مطلب یہ کہ دوسری مرتبہ گرفتاری کے وقت حرمت کا حکم آچکا تھا لہذا یہ کہنا کہ حضرت زینبؓ کا لوٹایا جانا حرمت کا حکم آنے سے پہلے اس کے متصل بعد تھا کیسے درست ہو سکتا ہے؟ نیز ابوالعاصؓ کے سفرِ شام پر جانے کے بارے میں محمد بن اسحق کی روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے ”حتی اذا کان قبیل الفتح خرج أبو العاص تاجراً إلى الشام.... فلما فرغ من تجارتہ وأقبل قافلاً لقیته سرّیة لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ“ سیرت ابن ہشام بہامش الروض الأنف (ج ۲ ص ۸۵) جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ردفِ فتح مکہ کے قریب ہوا جبکہ حرمت سے متعلقہ آیت کافی پہلے سلسلہ میں نازل ہوئی، اس صورت میں بھی نہ صرف یہ کہ مذکورہ جواب درست نہیں رہتا بلکہ اصل اعتراض بھی لوٹتا ہے کہ جب حرمت کا حکم سلسلہ میں آچکا تھا تو فتح مکہ (جو رمضان ۳ میں ہوا) کے قریب کس طرح رد ہوا جبکہ درمیان میں کافی وقت ہے؟ لہذا حنفیہ کا عرض اسلام والا جواب ہی بہتر معلوم ہوتا ہے۔

واللہ اعلم مرتب عفا اللہ عنہ۔

باب ماجاء في الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها قبل أن يفرض لها،

عن ابن مسعود أنه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها صداقاً ولم يدخل بها حتى مات، فقال ابن مسعود: لها مثل صداق نساؤها ولا وكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث، فقال معقل بن سنان الأشجعي فقال: قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في بروع بنت واشق امرأة مثله الذي قضيت، ففرج بها ابن مسعود^{رحم}.

اگر احد الزوجین اس حال میں مر جائے کہ نہ بیوی کا مہر مقرر کیا گیا ہو اور نہ اس کے ساتھ صحبت کی گئی ہو تو حنفیہ کے نزدیک ایسی صورت پورا مہر مثل دیا جائیگا، سفیان ثوری، امام احمد اور امام اشعجی کا بھی یہی مسلک ہے اور امام شافعی کا بھی قول جدید اسی کے مطابق ہے۔

جبکہ امام مالک کے نزدیک ایسی صورت میں کچھ واجب ہوگا، امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے۔ حنفیہ وغیرہ کا استدلال حدیث بابی ہے لیکن اس پر مالکیہ وغیرہ کی جانب روایت کے مضطرب ہونے کا اعتراض کیا گیا ہے کہ بعض روایات میں بروع بنت واشق کے واقعہ کو نقل کرنے والے صحابی کا نام معقل بن سنان آیا ہے مکافی حدیث الباب، بعض میں "معقل بن یسار"، بعض میں "رجل من اشجع"، اور بعض میں "ناس من اشجع" آیا ہے لہذا روایت سے استدلال درست نہیں۔

لیکن یہ اعتراض درست نہیں، اول تو اس لئے کہ معقل بن سنان والی روایت کو امام ترمذی نے حسن صحیح قرار دیا ہے، اس طرح اضطراب دور ہو جاتا ہے۔

۱۔ الحدیث أخرجه أبو داود (ج ۱ ص ۲۸۵) باب فيمن تزوج ولم يمس صداقاً حتى مات، والنسائي (ج ۲ ص ۵۷) إباحة التزويج بغير صداق ۱۲

۲۔ الوكس: النقص والشطط: الجور كما في النهاية (ج ۵ ص ۲۱۵) یعنی اس میں نہ کوئی کمی ہوگی اور نہ ہی زیادتی ۱۲ مرتب
۳۔ مذاہب کی کسی قدر تفصیل خود امام ترمذی نے بیان کی ہے۔ نیز دیکھئے ہر ایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۱۵ و ۲۱۶) باب المهر ۱۲ مرتب
۴۔ بزل الجہود (ج ۱ ص ۱۰۱) باب فيمن تزوج ولم يمس صداقاً الخ ۱۲

۵۔ ان تمام روایات کے لئے دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۵ ص ۲۴۶ و ۲۴۷) کتاب الصداق، باب أحد الزوجين يموت ولم يفرض لها صداقاً ولم يدخل بها ۱۲ مرتب

۶۔ بلکہ خود امام بیہقی فرماتے ہیں کہ "هذا الاختلاف في تسمية من روى قصة بروع بنت واشق عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يوهن الحديث فان جميع هذه الروايات أسانيدها صحاح وفي بعضها ما دل على أن جماعة من أشجع شهدوا بذلك فكان بعض الرواة سئى منهم واحد أو بعضهم سئى اثنين وبعضهم أطلق ولم يسم، ومثله لا يروى الحديث ولولا ثقتهم رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم لما كان لفرج عبد الله بن مسعود بروايته معنى والله أعلم بسنن كبرى بيہقی (ج ۵ ص ۲۴۶) ۱۲ مرتب

اس کے علاوہ اگر اضطراب مانا بھی جائے تب بھی یہ اضطراب صحابی کی تعیین میں ہے اور یہ امر روایت کی صحت سے مانع نہیں، اس لئے صحابہ کرام تمام کے تمام عدول ہیں، شاید اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے قولِ قدیم سے قولِ جدید کی طرف رجوع کر لیا تھا کما نقض الترمذیؒ۔

واللہ اعلم و علمہ اتم و احکم

تمت أبواب النکاح فله الحمد ف الأولی والأخرة

أَبْوَابُ الرِّضَاعِ

بَابُ مَا جَاءَ بِحَرَمٍ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ

عن علي بن أبي طالب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله حرم من الرضاع ما حرم من النسب۔ اس حدیث پر متفق علیہ طور پر عمل ہے کہ جو رشتہ نسب میں حرام ہے وہ رشتہ رضاعت میں بھی حرام ہے۔ البتہ کتب حنفیہ میں متعدد رشتوں کو مستثنیٰ کیا گیا ہے۔
ایک سوال اور اس کا جواب | اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حدیث کے الفاظ مطلق ہیں پھر ان رشتوں کو کیوں مستثنیٰ کیا گیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت یہ تمام مستثنیات استثنایہ منقطع کی قبیل سے ہیں، یعنی شروع ہی سے یہ حدیث کے الفاظ کے دائرہ میں نہ تھے محض ظاہری صورت کے اعتبار سے انہیں مستثنیٰ قرار دیا گیا، وجہ یہ ہے کہ حرمت رضاعت اس وقت ثابت ہوتی ہے جبکہ رضاعت کا رشتہ اسی حیثیت سے پایا جا رہا ہو جس حیثیت سے وہ نسب میں حرام ہے، حیثیت کے بدل جانے کی صورت میں حرمت نہیں رہتی، فقہاء نے جو مستثنیات بیان کئے ہیں ان میں حرمت نہ ہونے کی وجہ یہی ہے کہ ان میں حیثیت بدل گئی ہے، مثلاً فقہاء نے اُخ رضاعی کی نسبت بہن کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، دراصل اس کی وجہ یہ ہے کہ نسبت رشتوں میں »أخت الأخ« کے حرام ہونے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ »أخت الأخ« ہے بلکہ وجہ یہ ہے کہ وہ »أخت نسب« ہے اور رضاعت میں یہ بات نہیں پائی جاتی کیونکہ اُخ رضاعی کی بہن سے براہ راست نہ کوئی نسب تعلق ہے نہ رضاعی، لہذا یہ صورت حدیث کے تحت ابتداء ہی سے داخل نہیں، البتہ چونکہ صورتاً داخل معلوم ہوتی ہے اس لئے اس پر مستثنیٰ کا اطلاق کر دیا گیا۔

ایک اشکال اور اس کا جواب | یہاں ایک اور مسئلہ بہت اہم ہے اور وہ یہ کہ بعض فقہاء

۱۔ الحدیث أخرجه النسائي عن عائشة (ج ۲ ص ۸۱) ما يحرم من الرضاع ۱۲ م

۲۔ علامہ بن نجیم نے ان مستثنیات کی اکاشی (۸۱) صورتیں بیان کی ہیں دیکھئے البحر الرائق (ج ۳ ص ۲۲۳ و ۲۲۴) کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

نے رضاعت کے ذریعہ بعض صہری رشتوں کو بھی حرام قرار دیا ہے مثلاً ابن رضاعی کی بیوی بالاتفاق حرام ہے۔ اس پر شیخ ابن ہمام نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کی حرمت کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی اسلئے کہ اس حکم کی تائید نہ قرآن کریم سے ہوتی ہے نہ حدیث سے، قرآن سے تو اس لئے نہیں کہ وہاں «حَلَالٌ لَّكُمْ ابْنَاتُكُمْ» کے ساتھ «الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ» کی قید لگی ہوئی ہے، اور حدیث سے اس لئے نہیں کہ «يَحْرَمُ مِنَ الرِّضَاعِ» کے ساتھ «مَا يَحْرَمُ مِنَ النَّسَبِ» کی قید موجود ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ رضاعت میں صرف نسبی رشتے حرام ہوتے ہیں صہری حرام نہیں ہوتے اور «حَلِيلَةُ الْإِبْنِ» کا رشتہ صہری ہے نہ کہ نسبی، لہذا وہ رضاعت میں حرام نہ ہونا چاہئے۔

یہ اعتراض فقہاء کے درمیان لانیخل مسئلہ بنا رہا ہے، علامہ شامی نے بھی اس اعتراض کو نقل کر کے اس کا کوئی جواب نہیں دیا، حالانکہ «حَلِيلَةُ الْإِبْنِ الرِّضَاعِي» کی حرمت متفق علیہ ہے حتیٰ کہ تفسیر مظہریؒ اور تفسیر قرطبیؒ میں اس پر اجماع ذکر کیا گیا ہے، حافظ ابن کثیرؒ نے اگرچہ اس حکم کو قول جمہور قرار دیا ہے لیکن انہوں نے بھی بعض لوگوں کی روایت سے اس بارے میں اجماع نقل کیا ہے، اس لئے «حَلِيلَةُ الْإِبْنِ الرِّضَاعِي» کی حلت کا قائل ہونا قریب قریب خرقِ اجماع کے مرادف ہے، جس کی وجہ سے اعتراض مذکور کا جواب ضروری ہو جاتا ہے۔

جہاں تک شیخ ابن ہمام کا تعلق ہے سواؤل تو ان کا یہ اعتراض بطور فتویٰ نہیں پھر اگر فتویٰ ہی ہو تب بھی ان کا تعلق ہے اور ان کے شاگرد خاص علامہ قاسم بن قطلوبغاؒ فرماتے ہیں «لَا تَقْبَلُ تَفَرُّدَاتِ

۱۔ سورۃ نبا آیت (۲۲) پی ۱۲

۲۔ فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۳۳ و ۳۳۴) کتاب الرضاع ۱۲

۳۔ رد المحتار (ج ۲ ص ۴۵۰) باب الرضاع ۱۲

۴۔ (ج ۲ ص ۶۶) تحت قول تعلقاً : وَحَلَالٌ لَّكُمْ ابْنَاتُكُمْ الْوَ

۵۔ (ج ۵ ص ۱۱) ۱۲

۶۔ تفسیر القرآن العظیم (ج ۱ ص ۴۴) ۱۲

۷۔ البتہ حافظ ابن قیمؒ اس مسئلہ میں علامہ ابن تیمیہؒ کے بارے میں لکھتے ہیں : وَتَوَقَّفُ فِيهِ شَيْخُنَا وَقَالَ : إِنْ كَانَ قَدْ قَالَ أَحَدُ بَعْدَ التَّحْرِيمِ فَهُوَ أَقْوَى - زاد المعاد (ج ۵ ص ۵۵۴) ذکر حکم رسول اللہ علیہ وسلم فی الرضاعة ۱۲

مرتب عنی عنہ

شیخنا^۱، لہذا ان کی عبارت کی بناء پر امت کے خلاف فتویٰ دینا مشکل ہے۔

احقر کو عرصہ تک شیخ ابن ہمام^۲ کے ذکر کردہ اعتراض کے جواب کی تلاش رہی لیکن کامیابی نہ ہو سکی، پھر باری تعالیٰ کی توفیق سے یہ جواب سمجھ میں آیا کہ حدیث ”یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب“ میں ”من“ سبب ہے اور مطلب یہ ہے کہ جن رشتوں کی حرمت کا سبب فی الجملہ نسب ہو وہ رضاع میں بھی حرام ہیں، اور نسب جس طرح نسبی رشتوں میں حرمت کا سبب ہوتا ہے اسی طرح مصاہرت کے رشتوں میں بھی نسب فی الجملہ سبب حرمت ہوتا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ صہر دو چیزوں سے مرکب ہے ایک نسب، دوسرے زواج، اگر ان میں سے ایک بھی مفقود ہو تو صہر ثابت نہیں ہوتا، بیٹے کی بیوی اس لئے حرام ہے کہ وہ جس کی بیوی ہے وہ اپنا بیٹا ہے لہذا بیٹے کے ساتھ جو نسبی تعلق ہے وہ بھی اس کی بیوی کے حرام ہونے کا ایک سبب ہے، اس سے معلوم ہوا کہ تمام صہری رشتوں میں نسب بھی فی الجملہ سبب حرمت ہوتا ہے اور اتنی بات حدیث کے تحت آنے کے لئے کافی ہے،

یہ جواب سمجھ میں تو آیا تھا لیکن کہیں منقول نہ دیکھا تھا بالآخر البحر الرائق^۳ میں علامہ ابن نجیم کی ایک تصریح نظر سے گذری جس میں انہوں نے مذکورہ حدیث کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس حدیث میں نسب سے مراد قرابت اور صہریت دونوں ہیں، اس سے اپنے اس جواب کی تائید ملی، پھر العرف الشریع^۴ میں بھی اس اعتراض کا یہی جواب مل گیا، نللہ الحمد۔

رہی آیت سو اس کا جواب واضح ہے کہ مفہوم مخالف محبت نہیں، نیز صاحب ہدایہ^۵ نے تصریح کی ہے کہ ”الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ“ کی قیہ متبئی کو خارج کرنے کے لئے ہے یعنی حلیۃ المتبئی حرام نہیں واللہ اعلم

۱۔ حکماء ذکر الشیخ البیہقی رحمہ اللہ فی معارف السنن (ج ۱ ص ۵۵) باب فی التسمیۃ

عند الوضوء ۱۲ مرتب

۲۔ أخرجه ابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۳۹) باب یحرم من الرضاع الذی عن عائشۃ رض ۱۲ م

۳۔ (ج ۳ ص ۲۱۲) کتاب الرضاع ۱۲ م

۴۔ (ص ۳۶۸) باب ما جاء یحرم من الرضاع الذی ۱۲ م

۵۔ ہدایہ مع فتح القدیر (۳ ص ۲۵۵) الرضاع ۱۲ م

باب ماجاء فی لبن الفحل

لبن الفحل ایک فقہی اصطلاحی ہے یعنی وہ حرمت رضاعت جو "اب رضاعی" کے واسطے

سے ثابت ہوتی ہے جیسے رضاعی پھوپھی رضاعی چچا اور رضاعی دادا دادی۔

اس مسئلہ میں صدراول میں کچھ اختلاف رہا ہے، بعض حضرات صحابہ کرام مثلاً ابن عمرؓ، جابرؓ، رافع بن خدیجؓ، عبداللہ بن زبیرؓ اور بعض تابعین کرام وغیرہ مثلاً سعید بن المسیبؓ، ابوسلمہؓ بن عبدالرحمنؓ، سلیمان بن یسارؓ، عطاء بن یسارؓ، مکحولؓ، ابراہیم نخعیؓ، ابوقلابہؓ، ایاس بن معاویہؓ، قائم بن محمدؓ، سالمؓ، حسن بصریؓ، ابراہیم بن علیہؓ، اس کے قائل تھے کہ یہ رشتے حرام نہیں، حضرت عائشہؓ رضی اللہ عنہا شعبیؒ اور داؤد ظاہریؒ سے بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے جبکہ ان کی دوسری روایت ائمہ اربعہؒ اور جہور کے مطابق ان رشتوں کی حرمت کی ہے۔

عدم حرمت کے قائلین کی دلیل "وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ" ہے کہ اس میں "ام" کا تو ذکر ہے لیکن عمتہ وغیرہ کا ذکر نہیں جبکہ نسبی رشتوں میں ان کا بھی ذکر ہے، معلوم ہوا یہ رشتے حرام نہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال تخصیص شئی بالذکر کی قبیل سے ہے جو ماعد سے حکم کی نفی پر دلالت نہیں کرتا، لہذا یہ حجت نہیں ہے،

قائلین حرمت کی دلیل اس باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کے رضاعی چچا کو ان کے سامنے آنے کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا "فليج عليك فإنه عليك" نیز قائلین حرمت کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب

۱۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۹) باب لبن الفحل، کتاب النکاح ۱۲

۲۔ سورۃ نسا، آیت ۲۴ پ ۱۲

۳۔ واحتج بعضهم (على عدم الحرمة) من حيث النظر بأن اللبن لا ينفصل من الرجل وإنما ينفصل من المرأة فكيف تنتشر الحرمة الى الرجل، والجواب أنه قياس في مقابلة النص فلا يلتفت إليه۔

أنظر لمزيد التفصيل فتم الباری (ج ۹ ص ۱۵) باب لبن الفحل ۱۲ مرتب

۴۔ یہ روایت الفاظ کے فرق کے ساتھ صحیحین میں بھی آئی ہے دیکھئے بخاری (ج ۲ ص ۶۳) باب لبن الفحل اور مسلم

(ج ۱ ص ۶۶) کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

بھی ہے » اُنہ سئل عن رجل له جاريتان أَرْضَعَتْ إحداهما جارية والأخرى
 غلاماً أيَحِلُّ لِلْغُلَامِ أَنْ يَتَزَوَّجَ بِالْجَارِيَةِ؟ فَقَالَ: لَا الْفَلَّاحُ وَاحِدٌ -
 یہ اختلاف صدرِ اول میں تھا، بعد میں اس پر اجماع ہو گیا کہ یہ رشتہ حرام ہیں۔ واللہ اعلم
 تشریح البیان زیادة من المرقب

باب ماجاء لا تحرم المصّة ولا المصّتان

عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تحرم المصّة ولا المصّتان
 ایک روایت میں «ولا الإملاجة ولا الإملاجتان» کی زیادتی بھی آئی ہے، مقدمہ اسم مرہ ہے جو
 مصّ میقّ سے ماخوذ ہے یعنی چوسنا جو بچہ کا فعل ہے، جبکہ «إملاج» ادخال کے معنی میں
 ہے جو مرضعہ کا فعل ہے یعنی مرضعہ کا پستان کو بچہ کے منہ میں دینا۔

۱۔ ہو بالفتح اسم ماء الفحل، أراد أن اللبن الذي أَرْضَعَتْ طفل واحدة منهما كان أصله ماء
 الفحل - النہایہ (ج ۴ ص ۱۶۲) بتغییر بیور ۱۲ مرتب

۲۔ لبن الفحل یعنی ان رشتوں کی حرمت پر اجماع کا قول احتراک نہ مل سکا، بظاہر درست یہی معلوم ہوتا ہے کہ حرمت
 اگرچہ مجہور کا قول ہے لیکن اس پر اجماع نہیں، چنانچہ حافظ نے بھی اسے جہود کا قول قرار دیا ہے، دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۱۵۱)،
 علامہ عینی نے بھی اس مسئلہ میں اختلاف ذکر کیا ہے اور بعد میں اتفاق نقل نہیں کیا، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۹)،
 نیز علامہ ابن حزم اپنی کتاب مراتب الإجماع (ص ۶۱) میں لکھتے ہیں «واختلفوا فی رضاع الفحل» ۱۲ مرتب عنی منہ

۳۔ الحدیث أخرجه مسلم (ج ۱ ص ۲۱۸) فصل لا تحرم المصّة ولا المصّتان الخ وإبوداؤد (ج ۱ ص ۲۸۲) باب
 هل يحرم مادون خمس رضعات ۴۱۲

۴۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۹ و ۲۲۰) «مصّتان» والی روایت (برائید عائشہ) مستقل طور پر اور «إملاجتان» والی روایت (بروایت
 ام فضل) مستقل طور پر آئی ہے جبکہ صحیح ابن حبان (النوع ۳۱ من القسم الثالث) میں دونوں الفاظ ایک روایت میں جمع ہیں
 جو «عبد اللہ بن زبیر من ایہ» کے طریق سے مروی ہے، لیکن امام ترمذی نے اس کو «غیر محفوظ قرار دیا ہے، دیکھئے
 نصب الراية (ج ۳ ص ۲۱۸ و ۲۱۹) کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ رضاعت کی کتنی مقدار محترم ہوتی ہے ؟ اس مسئلہ میں چار مذاہب ہیں۔

پہلا مذہب یہ ہے کہ رضاعت کی ہر مقدار محترم ہے قلیل ہو یا کثیر، امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب، سفیان ثوریؒ، امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ، لیث بن سعدؒ، حکمؒ، طاؤسؒ، مکحولؒ، عطاءؒ، سعید بن المسیبؒ اور حسن بصریؒ کا یہی مسلک ہے، امام احمدؒ کی مشہور روایت بھی اس کے مطابق ہے، نیز حضرات صحابہ کرامؓ میں سے حضرت علیؓ، ابن مسعودؓ، ابن عمرؓ اور ابن عباس رضی اللہ عنہم کا بھی یہی قول ہے۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ حرمت کم از کم تین رضعات سے ثابت ہوتی ہے، ابو عبیدہؓ، اسحاقؓ، ابو ثورؓ، ابن المنذرؓ، داؤد ظاہریؒ وغیرہ کا یہی قول ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں مقتہ اور مقتین کو غیر محترم قرار دیا گیا ہے جس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ تین رضعات محترم ہیں۔

تیسرا مذہب یہ ہے کہ پانچ رضعات سے کم میں حرمت نہیں ہوتی، یہ پانچ رضعات بھی متفرق اوقات میں ہونی چاہئیں اور ان میں سے ہر ایک کا شیع ہونا بھی ضروری ہے۔ امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے اور امام احمدؒ کی بھی دوسری روایت اس کے مطابق ہے۔

ان کا استدلال حضرت عائشہؓ کی دوسری حدیث باسی ہے فرماتی ہیں «أُنْزِلَ فِي الْقُرْآنِ عَشْرَ رَضَعٍ مَعْلُومَاتٍ، فَتُسِخَّ مِنْ ذَلِكَ خَمْسٌ وَصَارَ إِلَى خَمْسٍ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ، فَتَوَفَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْأُمُورُ عَلَى ذَلِكَ» یہ روایت صحیح مسلم میں بھی آئی ہے۔

چوتھا مذہب یہ ہے کہ دس رضعات سے کم میں حرمت ثابت نہیں ہوتی، یہ حضرت حفصہؓ کا مسلک ہے، نیز حضرت عائشہؓ سے بھی مروی ہے۔

۱۔ ان دونوں مذاہب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۹۶) باب من قال لا رضاع بعد الحولين - ۱۲ م

۲۔ فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۰۵) کتاب الرضاع ۱۲ م

۳۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۲۶۹) فصل لا تحترم المصنة الخ - ۱۲ م

۴۔ جیسا کہ موطا امام مالکؒ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے «مالک عن نافع أن صفية بنت أبي عبيد أخبرته أن حفصة أم المؤمنين أرسلت بعاصم بن عبد الله ابن سعد إلى أختها فاطمة بنت عمر بن الخطاب ترضعه عشر رضعات ليدخل عليها وهو صغير يرضع، ففعلت، فكان يدخل عليها» (ص ۵۳۶) باب رضاعة الصغير ۱۲ مرتب

۵۔ حضرت عائشہؓ سے اس مسئلہ میں تین قول مروی ہیں، ایک عشر رضعات کا، دوسرا سبع رضعات کا، تیسرا خمس رضعات کا، دیکھئے عمدہ (ج ۲۰ ص ۹۶) باب من قال لا رضاع بعد حولين - ۱۲ مرتب

جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں

① باری تعالیٰ کا فرمان ”وَأُمِّتُكُمْ إِلَّا بِالْإِسْلَامِ“ اس میں مطلق رضاعت کو سبب تحریم قرار دیا گیا ہے، قلیل و کثیر کی کوئی تفریق نہیں کی گئی اور کتاب اللہ پر خبر واحد سے تقييد و تخصیص کے ذریعہ کوئی زیادتی نہیں کی جاسکتی۔

اس آیت سے جمہور کے استدلال اور اس پر وارد ہونے والے شبہات کو امام ابو بکر جصاص^۲ نے احکام القرآن میں مفصل بیان کیا ہے^۳۔

② نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ”محرم من الرضاع ما يحرم من النسب“ اس میں بھی مطلق رضاعت کو محرم قرار دیا گیا ہے قلیل و کثیر کی کوئی تحدید نہیں کی گئی۔

③ مذکورہ روایت کو امام ابو حنیفہ^۴ نے ”حکم بن عتیبہ عن القاسم بن مخیمر عن شریح بن ہانی عن علی بن ابی طالب“ کے طریق سے اس طرح مرفوعاً روایت کیا ہے ”محرم من الرضاع ما يحرم من النسب قلیله و کثیره“ یہ روایت جہاں جمہور کے مسلک پر صریح ہے وہاں اس کے رجال بھی ثقات و اثبات ہیں اور امام ابو حنیفہ^۵ کے سوا صحیح مسلم کے رجال بھی۔

④ سنن نسائی میں قتادہ سے مروی ہے، فرماتے ہیں ”کتبنا إلی إبراہیم بن یزید النخعی نسأله عن الرضاع، فكتب أن شريحاً حدثنا أن علياً وابن مسعوداً كانا يقولان: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب قلیله و کثیره“

⑤ مؤطا امام محمد میں حضرت ابن عباس^۶ سے مروی ہے فرماتے ہیں ”ما كان من الحولين وإن كانت مصّة واحدة فهي تحرم“

۱۔ سورۃ نساء آیت ۲۳ پ ۱۲ م

۲۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۱۲۷) مطلب اختلاف السلف فی التعمیر بقلیل الرضاع ۱۲ م

۳۔ سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۷۷) ما يحرم من الرضاع ۱۲ م

۴۔ جامع المسانید الخوارزمی (ج ۲ ص ۱۷۷) الباب الثالث والعشرون فی النکاح، نیز دیکھئے عقود الجواهر المنیفة

(ج ۱ ص ۱۵۹) باب الرضاع ۱۲ م

۵۔ (ج ۲ ص ۱۷۷) القدر الذی یحرم من الرضاعة ۱۲ م

۶۔ (ص ۲۷۶) باب الرضاع ۱۲ م

⑥ مصنف عبد الرزاق میں بھی حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے ایک روایت ایسی مروی ہے جس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ رضاعت کی چھوٹی بڑی ہر مقدار محترم ہے۔

⑦ اگلے باب (فی شہادة السراة الواحدة فی الرضاع) میں حضرت عقبہ بن حارثؓ کی حدیث آرہی ہے جو صحیح بخاری میں بھی ہے جس میں آچھے صرف ”اِنَّیْ قَدْ اَرْضَعْتُکَما“ ”سُکِرَ دَعْمُہَا عَنْکَ“ کا حکم دیدیا اور یہ سوال نہیں فرمایا کہ رضاعت کتنی مرتبہ ہوتی۔

⑧ مصنف عبد الرزاق میں متعدد آثار ایسے مروی ہیں جو ہر قلیل و کثیر مقدار کے محترم ہونے پر دال ہیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ حضرت علیؓ کی مذکورہ بالا روایت سے منسوخ ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ امام جصاصؒ نے احکام القرآنؒ میں اپنی سند سے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کا اثر روایت کیا ہے کہ کسی نے ان کے سامنے ”لا تحترم الرضعة ولا الرضعتان“ کا ذکر کیا تو انھوں نے فرمایا: ”قد کان ذلک فأما لیوم فالرضعة الواحدة تحترم“

نسخ کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ صحیح مسلمؒ میں حضرت عائشہؓ کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں کہ ”کان فیما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات یحرمن، ثم نسحن بخمس معلومات، فتوفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہی فیما یقرأ من القرآن، حالانکہ مصنف عثمانیہ میں کہیں بھی خمس رضعات کے الفاظ موجود نہیں جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ الفاظ بھی بعد میں منسوخ ہو گئے تھے۔

رہے اس حدیث کے یہ الفاظ کہ ”فتوفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہی فیما یقرأ من القرآن، سوان کے بارے میں امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں فرمایا کہ یہ زیادتی عبد اللہ

۱۔ (ج، ص ۶۶، رقم ۱۳۹) باب القلیل من الرضاع ۱۲ م

۲۔ (ج ۲ ص ۶۵ و ۶۶) کتاب النکاح، باب شہادة المرضعة ۱۲ م

۳۔ دیکھئے (ج، ص ۶۶ تا ۶۷) ۱۲ م

۴۔ (ج ۲ ص ۱۵۱) مطلب اختلف السلف فی التحريم بقليل الرضاع ۱۲ م

۵۔ (ج ۱ ص ۱۶۱)۔

بن ابی بکرؓ کا تقرر ہے اور غمرہ کے دوست شاگرد یحییٰ بن سعید انصاری اور قاسم بن محمد جو عبد اللہ بن ابی بکر سے زیادہ احفظ ہیں اس کو روایت نہیں کرتے لہذا یہ عبد اللہ بن ابی بکر کا وہم ہے۔ اور اگر بالفرض اس کو صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی ”وہی فیما یقرأ من القرآن“ کا مطلب کسی کے نزدیک بھی یہ نہیں ہے کہ یہ خمس رضعات آخر وقت تک قرآن کریم کا جز تھے بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ الفاظ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے چند ہی دن پہلے منسوخ ہوئے اس لئے بعض صحابہ کرام کو ان کے نسخ کا پتہ نہ چل سکا، چنانچہ بعض صحابہ آپؐ کی وفات تک بطور تشرآن ان الفاظ کی تلاوت کرتے رہے، علامہ نوویؒ نے اس کے یہی معنی بیان کئے ہیں، حضرت شیخ الہندؒ نے بھی اس کا یہی مطلب بیان کیا ہے، ورنہ ظاہر ہے کہ اگر حضرت عائشہؓ کا منشا یہ ہوتا کہ یہ الفاظ غیر منسوخ ہیں تو یہ کیسے ممکن تھا کہ وہ ان کو مصحف میں شامل کرانے کی کوشش نہ کرتیں؟

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ بالکل آخری عہد نبوی میں نسخ کی وجہ سے خود حضرت عائشہؓ کو نسخ کا علم نہ ہو سکا ہو، اور یہ کوئی بعید نہیں۔

بعض شافعیہ اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ ان الفاظ کا منسوخ ہونا تو مستمم ہے لیکن صرف منسوخ التلاوة ہیں منسوخ الحکم نہیں۔

لیکن علامہ ابن ہمامؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ نسخ میں اصل یہ ہے کہ الفاظ کے ساتھ حکم بھی منسوخ ہو، الفاظ کے منسوخ ہونے کے بعد حکم کا منسوخ نہ ہونا کوئی دلیل

۱۔ یحییٰ بن سعید کا روایت کے لئے دیکھیے مسلم (ج ۱ ص ۲۶۹) ۲۱۲

۲۔ قاسم بن محمد کی روایت کے لئے دیکھیے مشکل الآثار للطحاوی (ج ۳ ص ۳) کذا فی تلمذ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۲) ترتب

۳۔ دیکھیے المختصر من المختصر من مشکل الآثار (ج ۱ ص ۲۱۱) و فیہ : مع اذہ (ای کون خمس رضعات من

القرآن) محال لانه یلزم ان یكون بقی من القرآن ما لم یجمعه الراشدون المہدیون، ولو جاز ذلك لاحتمل

ان یكون ما أشتقوا فیہ منسوخاً وما قصر واعنه ناسخاً، فیرتفع فرض العمل بہ، ونعوذ باللہ

من هذا القول وقائلہ ۱۲ مرتب

۴۔ دیکھیے شرح نووی ص ۱ ص ۲۶۸ (ج ۱ ص ۲۶۸) ۲۱۲

۵۔ دیکھیے انوار المحمود للنجیب آبادی (ج ۲ ص ۱، مطبوع دہلی ۱۳۵۶ھ) ۱۲

چاہتا ہے، اور دلیل یہاں موجود نہیں، بلکہ اس کے خلاف دلائل موجود ہیں، عکاس مرت۔ واللہ اعلم

باب ملجاء فی شہادۃ المرأة الواحدة فی الرضاع

عن عقبۃ بن الحارث قال: تزوجت امرأة فجاتنا امرأة سوداء فقالت: إني قد أرضعتكما، فأبیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقلت: تزوجت فلانة بنت فلان فجاتنا امرأة سوداء، فقالت: إني قد أرضعتكما وهي كاذبة، قال: فأعرض عني قال: فأبیتہ من قبل وجهه فأعرض عني بوجهه، فقلت: إنها كاذبة، قال: وكيف بها وقد زعمت أنها قد أرضعتكما مدعها منك.

اس حدیث کی بناء پر امام احمد، امام اسحاق اور امام اوزاعی وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ رضاعت میں ایک عورت کی شہادت کافی ہے جبکہ وہ عورت خود مرضعہ ہو۔
جمہور کے نزدیک ایک عورت کی شہادت کافی نہیں، پھر مالکیہ کے نزدیک دو عورتوں کی شہادت کافی ہے، امام ابو حنیفہ کے نزدیک نصاب شہادت یعنی دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کا ہونا ضروری ہے، جبکہ امام شافعی کے نزدیک چار عورتوں کی گواہی ضروری ہے شعبی اور عطار کا بھی یہی مسلک ہے۔

حنفیہ کی دلیل باری تعالیٰ کا فرمان ہے ”فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ“۔
اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ یہاں آپ نے بطور احتیاط علیحدگی کا حکم دیا، چنانچہ بخاری کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں کہ ”کیف وقد قیل دعها عنك“ یعنی جب ایک بات کہہ کر شبہ پیدا کر دیا گیا تو اب بیوی کو نکاح میں کیسے رکھو گے، کیونکہ شبہ کی کیفیت میں خوشگواہی پیدا نہ ہوگی، اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ آپ نے پہلی بار حضرت عقبہ کی بات سن کر اس پر فیصلہ نہیں

۱۔ فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۶) کتاب الرضاع ۴۱۲

۲۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۹۹) کتاب النکاح، باب شہادۃ المرضعة، اور فتح الباری (ج ۵ ص ۲۶۸)

و۲۶۸) کتاب الشہادات، باب شہادۃ المرضعة ۱۲ مرتب

۳۔ سورۃ بقرہ آیت (۲۸۲) پ ۴ ۴۱۲

۴۔ مجمع بخاری (ج ۱ ص ۳۱۱) کتاب الشہادات، باب شہادۃ المرضعة ۴۱۲

فرمایا بلکہ اعراض کیا، اگر ایک عورت کی شہادت کافی ہوتی تو آپ اسی وقت حرمت کا حکم دیدیتے۔
 نیز شمس الائمہ سرخسیؒ نے مبسوط میں فرمایا کہ اس عورت کی یہ شہادت کسی کے مذہب میں
 بھی قانوناً قابل قبول نہیں تھی کیونکہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عقبہ بن حارثؓ
 سے اس عورت کی کوئی رنجش پیدا ہو گئی تھی اور اس رنجش کے پیدا ہوتے ہی اس نے یہ شہادت
 دی ظاہر ہے کہ یہ شہادت الضغن تھی جو کسی کے نزدیک بھی مقبول نہیں، لہذا یہ حدیث خابلہ کے
 نزدیک بھی واجب التاویل ہے اور احتیاط کے سوا اس کا کوئی محمل نہیں، چنانچہ امام بخاریؒ نے
 بھی یہ حدیث کتاب البیوع باب تفسیر المشتبهات میں ذکر کی ہے جو احتیاط پر عمل کرنے کے لئے
 قائم کیا گیا ہے واللہ اعلم۔

باب ماجاء ما ذکر ان الرضاعة لا تحرم إلا في الصغر دون الحولين

عن أم سلمة قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحترم من الرضاعة
 إلا ما فتح الأمعاء في الثدي وكان قبل الفطام : مطلب یہ کہ حرمت رضاعت اس
 دودھ سے ثابت ہوتی ہے جو بچہ کے لئے باقاعدہ غذا ہو کہ اسکی موجودگی میں کسی دوسری غذا کی
 حاجت نہ ہو۔

۱۔ مبسوط سرخسی (ج ۵ مسئلہ ۱) کتاب النکاح باب الرضاع، اثبات الرضاع بشهادة النساء۔ فرماتے ہیں :
 والدليل عليه أن تلك الشهادة كانت عن ضغن فاته قال فجاءت امرأة سوداء تستطعمنا فأبينا أن نطعمها
 فجاءت تشهد على الرضاع، وبالإجماع بمثل هذه الشهادة لا تثبت الحرمة، فعرفنا أن ذلك كان احتياطاً
 على وجه التنزه ۱۲ مرتب

۲۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۵۹ و ۲۶۰) ۱۲ م

۳۔ الحديث لم يخرج من أصحاب الكتب الستة أحد سوى الترمذی قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي۔
 سنن ترمذی (ج ۳ ص ۴۵۸، تحت رقم ۱۱۵۲) ۱۲ مرتب

۴۔ من فتقته، شقته، أى ما وقع موقع الغذاء بأن يكون فى أو ان الرضاع، قوله فى الثدي۔ حال من فاعل
 فتق أى فافتق منها ولا يشترط كونه من الثدي، فإن إيجار الصبي محرّم۔ مجمع بحوالا لأنوار (ج ۲ ص ۹) ۱۲ مرتب

یہ حدیث اس پر صراحت دال ہے کہ حرمتِ رضاعت مدتِ رضاعت میں ثابت ہوتی ہے نہ کہ بعد میں، یہی جمہور کا قول ہے۔

السبتہ علامہ ابن حزم کا مسلک یہ ہے کہ رضاعت کی کوئی مدت متعین نہیں ہے بلکہ رضاعت صغیر میں ہو یا بڑے ہونے کے بعد، ہر حال میں محترم ہے، نیز ان کے نزدیک راضع کے لئے ضروری ہے کہ وہ براہِ راست منہ سے چوسے، چنانچہ برتن وغیرہ میں نکالے ہوئے دودھ سے ان کے نزدیک حرمتِ رضاعت ثابت نہ ہوگی۔

ان کا استدلال حضرت عائشہ کی روایت سے ہے "أَنَّ سَالِمًا مَوْلَى أَبِي حَذِيفَةَ كَانَ مَعَ أَبِي حَذِيفَةَ وَأَهْلِهِ فِي بَيْتِهِمْ، فَأَتَتْ يَمْنَى بِنْتُ سَهِيلٍ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ: إِنَّ سَالِمًا قَدْ بَلَغَ مَا يَبْلُغُ الرِّجَالُ وَعَقْلٌ مَا عَقِلُوا وَإِنَّهُ يَدْخُلُ عَلَيْنَا وَإِنِّي أَظُنُّ أَنَّ فِي نَفْسِ أَبِي حَذِيفَةَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا، فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرْضِعِي تَحْرِمِي عَلَيْهِ وَ يَذْهَبِ الَّذِي فِي نَفْسِ أَبِي حَذِيفَةَ، فَرَجَعَتْ إِلَيْهِ، فَقَالَتْ: إِنِّي قَدْ أَرْضَعْتُهُ، فَذْهَبِ الَّذِي فِي نَفْسِ أَبِي حَذِيفَةَ"

لیکن طبقات ابن سعد میں واقعہ کی ایک روایت میں اس کی تصریح ہے کہ حضرت سہیلہ بنت سہیل ایک برتن میں اپنا دودھ نکال بیٹی تھیں جس کو "سالم" پی لیتے تھے "وكان بعد يدخل عليها وهي حاسر، رخصته من رسول الله لسهلة بنت سهيل"

اس تصریح سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ حضرت سہیلہ نے براہِ راست دودھ نہ پلایا تھا وہاں یہ بھی پتہ چلا کہ بڑے ہونے کے بعد حرمت کا ثابت ہونا حضرت سہیلہ کی خصوصیت تھی، دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے "واقعہ حال لا عموم لہا" جبکہ حدیث باب جو جمہور کا مستدل ہے قاعدہ کلیہ کی حیثیت رکھتی ہے۔

مدت رضاعت سے متعلق اقوال فقہاء | پھر جمہور کا مدتِ رضاعت کی تحدید میں اختلاف ہے۔

۱۔ الحلی (ج ۱۰ ص ۱۹۷) رضاع الکبیر محرم ۱۸۶۹ ص ۱۲

۲۔ حوالہ بالا (ج ۱۰ ص ۱۸۷) صفۃ الرضاع المحرم ۱۸۶۹ ص ۱۲

۳۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۹) ص ۱۲

۴۔ طبقات ابن سعد (ج ۸ ص ۲۷۲) فی تسمیۃ النساء المسلمات المبیعات من قریش وترجۃ سہلۃ،

نیز حافظ ابن حجر نے بھی الإصابہ (ج ۲ ص ۲۲۲) میں حضرت سہیلہ کے ترجمہ میں یہ بات ذکر کی ہے۔

کذا فی تلمذۃ فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۹۹) باب رضاعۃ الکبیر ۱۲ مرتب

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ کل مدت رضاعت دو سال ہے، صاحبین کا بھی یہی مسلک ہے۔
امام مالکؒ کے نزدیک دو سال دو ماہ ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مدت رضاعت ڈھائی سال ہے۔

امام زفرؒ کے نزدیک کل مدت رضاعت تین سال ہے۔

جمہور کا استدلال فرمانِ باری تعالیٰ » وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ تَحْتَهُ « نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں » قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : لَا رِضَاعَ إِلَّا مَا كَانَ فِي الْحَوْلَيْنِ «

امام ابوحنیفہؒ » وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ « سے جمہور کے استدلال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ » حولین « کے ذکر سے یہ لازم نہیں آتا کہ حولین کے بعد رضاع درست نہ ہو بلکہ آگے » فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا « میں » فَإِنْ « کی فاقعیت کے لئے ہے جو اسپردال ہے کہ » فصال « بعد الحولین ہوگا جس سے معلوم ہوا کہ حولین کے بعد بھی رضاع پایا جاسکتا ہے، معلوم ہوا کہ یہ آیت مدت رضاعت کی تحدید کے لئے نہیں آئی بلکہ اس سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ » مولود « یعنی اب کے ذمہ مریضہ کا نفقہ دو سال کے دائرہ میں لازم ہے اس سے زائد میں نہیں ہے۔

۱۔ امام مالکؒ کی اس بارے میں متعدد روایتیں ہیں، ایک جمہور کے مطابق، دوسری ثولان و شہر تیسری وہ جو تقریر میں مذکور ہے، چوتھی امام ابوحنیفہؒ کے مطابق، پانچویں یہ کہ دو سال اور مزید اتنی مدت جس میں بچہ دوسری غذا کا عادی ہو سکے۔ کذا فی فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۴) نیز دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۱۴) باب من قال لا رضاع بعد حولین - ۱۲ مرتب

۲۔ مذکورہ مذاہب کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۲) کتاب الرضاع ۱۲ م

۳۔ سورۃ بقرہ آیت ۲۳۳ پ ۱۲ م

۴۔ رواء الدارقطنی فی سننہ (ج ۲ ص ۱۴۰، رقم غا، الرضاع) وقال : لم یسندہ عن ابن عیینہ غیر الہیثم بن جمیل وهو ثقة حافظ ۔

امام نسائیؒ فرماتے ہیں والہیثم بن جمیل وثقة الامام أحمد والعجلی وابن حبان وغير واحد وكان من الحفاظ إلا أنه وهم فی رفع هذا الحديث والصحيح وقضه على ابن عباسؓ » كذا فی نصب الراية (ج ۳ ص ۱۶) وراجعہ لطرقہ الموقوفة - ۱۲ مرتب عنی منہ

۵۔ اس جواب کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۴) اور تكملة فتح الملم (ج ۱ ص ۵۳ و ۵۴) مسألة مدة الرضاع ۱۲ مرتب

جمہور کا ایک استدلال اس آیت سے بھی ہے ”وَحَمْلُهُ وَفِطْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا“

کہ اقل مدت حمل چھ ماہ ہے فیق للفضال حولان۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال بھی اسی آیت سے ہے صاحب ہدایہؒ نے اس استدلال کو اس طرح بیان کیا ہے کہ باری تعالیٰ نے اس آیت میں دو چیزوں کا ذکر کر کے ان کی مدت بیان کی ہے، جس کا تقاضا یہ تھا کہ حمل اور رضاعت ہر ایک کے لئے تیس ماہ کی مدت ہوتی ”کالاجل المضروب للدينين“ ممکن حمل کے حق میں ایک منقص پایا گیا یعنی حضرت عائشہؓ کی روایت ”لا يكون الحمل اكثر من سنتين وقد رما يتحول ظل المغزل“ اس لئے اکثر مدت حمل دو سال ہوئی۔ لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں ”وما أجاب به صاحب الهداية ههنا فهو ركيك جدا“ اس لئے کہ اس میں حضرت عائشہؓ کے اثر سے آیت کا منسوخ ہونا لازم آ رہا ہے جو درست نہیں۔

لہذا صحیح جواب وہ ہے جو علامہ نسفیؒ نے دیلے ہے کہ ”حملہ“ کا مطلب ”حمل علی الأیدی“ ہے، گویا آیت میں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ مدت رضاعت ڈھائی سال ہے جو عادتہ بچہ کو گود میں اٹھانے کا بھی زمانہ ہے۔

۱۔ سورۃ احقاف آیت (۱۵) پ ۱۲ م

۲۔ فتح القدیر (ج ۲ صفحہ ۳۹) م ۱۲

۳۔ سنن دارقطنی (ج ۳ صفحہ ۲۲۲، رقم ۲۸۸) باب المہر۔ نیز دیکھئے سنن کبریٰ سیہتی (ج ۱، صفحہ ۲۴۳) کتاب العدا، باب ما جاء في أكثر الحمل۔ حضرت عائشہؓ کا یہ اثر اگرچہ موقوف ہے لیکن غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہے ۱۱ مرتب

۴۔ دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ صفحہ ۲) کتاب الرضاع م ۱۲

۵۔ اس پر اگر کوئی کہے کہ حضرت عائشہؓ کا اثر ناسخ نہیں بلکہ مختص ہے تو اس کو ہم یہ جواب دیں گے کہ تخصیص عام میں ہوتی ہے جبکہ آیت میں عدد کا ذکر ہے جو خاص کی قبیل سے ہے لہذا اثر ناسخ ہی بنے گا مختص نہیں۔ کذا فی

فیض الباری (ج ۲ صفحہ ۲۴۸) باب من قال لا رضاع بعد الحولين۔ ۱۲ مرتب

۶۔ علامہ نسفیؒ نے یہ جواب امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔ دیکھئے تفسیر مدارک (ج ۵ صفحہ ۲۵۵)

جبکہ فیض الباری (ج ۲ صفحہ ۲۴۸) میں اس جواب کو زخشریؒ کی طرف منسوب کیا گیا ہے، لیکن زخشریؒ کی کشف میں

یہ جواب نہ مل سکا ۱۲ مرتب

اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آیت ”حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا“ میں ظاہر ہے کہ حمل سے مراد حمل فی البطن ہے نہ کہ ”حمل علی الایدی والاکف“ جس کا تقاضا یہ ہے کہ ”حملہ وفصالہ“ میں بھی حمل فی البطن ہی مراد ہو، تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ دراصل اس آیت میں بچہ کی خاطر ماں کے مشقت اٹھانے کے مختلف مراحل کو بیان کیا گیا ہے یعنی :

(۱) حملتہ اُمُّہ کرہا اُی فی البطن (۲) ووضعتہ کرہا (۳) وحملہ اُی علی الایدی (۴) وفصالہ ۔

لیکن اس میں شبہ نہیں کہ جمہور اور صاحبین کا مسلک دلائل کی رُو سے نہایت قوی اور راجح ہے، چنانچہ علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں : ”ولا یخفی قوۃ دلیلہما“ اس لئے کہ آیت ”وَالْوَالِدَاتُ یُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَیْنِ کَامِلَیْنِ“ میں آگے ”لِمَنْ أَرَادَ أَنْ یُسَیِّرَ الرِّضَاعَةَ“ کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ حولین کے تام ہونے کے بعد رضاعت نہیں اس پر اگر کوئی شبہ کرے کہ ”فَإِنْ أَرَادَ إِفْصَالَ عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْهِمَا“ کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ حولین کے بعد فصال رضامندی اور مشورہ پر موقوف ہے معلوم ہوا کہ رضامندی نہ ہو تو حولین کے بعد بھی دودھ پلایا جاسکتا ہے ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تراضی اور تشاور حولین کے اندر اندر ہے، حولین کے بعد ان کی حاجت ہی نہیں بلکہ دودھ نہ پلانا متعین ہے واللہ اعلم

تشریح الباب بزیادات من المرتب ۔

باب ماجاء فی الأُمّة تعق ولہا زوج

باندی کی آزادی کے وقت اگر اس کا شوہر غلام ہو تو بالاتفاق باندی کو اختیار ملتا ہے کہ وہ شوہر کو اختیار کرنا چاہے تو اختیار کر لے اور چھوڑنا چاہے تو چھوڑ دے، اس اختیار کو اختیارِ عتق کہا جاتا ہے ۔

اور اگر باندی کا شوہر آزاد ہو تو باندی کو اختیارِ عتق کے ملنے نہ ملنے کے بارے میں اختلاف

ہے، حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی خیاء عتق ہے جبکہ ائمہ ثلاثہ اس صورت میں خیاء عتق کے قائل نہیں۔

حنفیہ کا استدلال حضرت بریرہؓ کی آزادی کے واقعہ سے ہے » عن الأسود عن عائشة قالت کان زوج بريرة حرًا فاختارها رسول الله صلى الله عليه وسلم «

ائمہ ثلاثہ کا استدلال بھی حضرت بریرہؓ ہی کے واقعہ سے ہے جو اس باب میں ہشام بن عروہ عن أبيه عن عائشة کے طریق سے اس طرح مروی ہے » قالت : كان زوج بريرة عبدًا فاختارها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاختارت نفسها، ولو كان حرًا لم يخطرها۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک » ولو كان حرًا لم يخطرها « کے جملہ کا تعلق ہے سو وہ حدیث کا جز نہیں بلکہ عروہ کا قول ہے چنانچہ نسائی کی روایت میں اس کی تصریح بھی ہے اور یہ قول ان کے اجتہاد کی حیثیت رکھتا ہے جو مجتہد پر محبت نہیں۔

اور جہاں تک روایت میں زوج بریرہ کے عبد ہونے کی تصریح کا تعلق ہے اس کا حضرت عائشہؓ کی روایت کے اس طریق سے تعارض ہے جو حنفیہ کا مستدل ہے اب یا تو ان دونوں میں ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے گا یا تطبیق کا۔

اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو اسود کی روایت راجح ہے، جس کی تحقیق علامہ ابن القیمؒ کے بیان کے مطابق اس طرح ہے کہ یہ واقعہ حضرت عائشہؓ سے تین راویوں نے روایت کیا ہے، اسود، عروہ اور تاقم بن محمد۔

ان میں سے عروہ ہے دو صحیح متعارض روایات مروی ہیں: ایک زوج بریرہؓ کے آزاد ہونے

۱۔ طاؤسؒ، ابن سیرینؒ، مجاہدؒ، ابراہیم نخعیؒ، حماد اور سفیان ثوریؒ کا بھی یہی مسلک ہے دیکھیے المغنی (ج ۶ ص ۶۵۹) کتاب النکاح، عتق الأمة و زوجها عبد أو حر۔ ۱۲ مرتب

۲۔ عبد اللہ بن عمرؓ، عبد اللہ بن عباسؓ، سعید بن المسیبؒ، حسن بصریؒ، عطاءؒ، سلیمان بن یسارؒ، ابوقلابہؒ، ابن ابی لیلیٰؒ، اوزاعیؒ اور امام اسحاقؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ حوالہ بالا۔ ۱۲ مرتب

۳۔ أخرجه الترمذی فی الباب وأبو داود فی سننہ (ج ۱ ص ۲۱۱) کتاب الطلاق، باب من قال كان حرًا، والنسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۳۶۶) کتاب الزکوٰۃ، إذا تحولت الصدقة ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ ان میں یہ الفاظ آئے ہیں قال عروہ : فلو كان حرًا ما خطرها رسول الله صلى الله عليه وسلم، دیکھیے (ج ۲ ص ۲۱۱) کتاب الطلاق، باب خيار الأمة تعتق وزوجها مملوك ۱۲ مرتب

کی اور دوسرے ان کے غلام ہونے کی، قاسم بن محمد سے بھی دو روایتیں مروی ہیں ایک حر ہونے کی، جبکہ دوسری روایت میں حریا عبد ہونے میں شک ہے، ان دونوں کے مقابلہ میں اسود کی روایت میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ اس میں زوج بریرہ کے صرف حر ہونے کا ذکر ہے، لہذا اسود کی حر ہونے سے متعلق روایت راجح ہے، اس کے علاوہ اسود کی روایت کو مثبت زیادت ہونے کی بنا پر بھی ترجیح ہے۔

اور اگر تطبیق کا طریقہ اختیار کیا جائے تو علامہ عینی فرماتے ہیں کہ رواۃ کا ایسی دو صفتوں میں اختلاف ہے جو بیک وقت جمع نہیں ہو سکتیں یعنی حریت اور عبدیت، اس لئے ہم ان دونوں صفتوں کو دو علیحدہ علیحدہ حالتوں میں مانیں گے اور کہیں گے کہ »انہ کان عبدًا فی حالۃ، حرًا فی حالۃ آخری« اس صورت میں یقیناً ایک حالت مقدم ہوگی اور دوسری مؤخر، اور یہ امر متعین ہے کہ رقیّت کے بعد حریت آسکتی ہے لیکن حریت کے بعد رقیّت نہیں آسکتی، جس کا تقاضا یہ ہے کہ رقیّت مقدم ہو اور حریت مؤخر، ثابت ہوا کہ جس وقت حضرت بریرہ کو خیار ملا اس وقت ان کے شوہر آزاد تھے اور اس سے قبل غلام۔

علامہ عینیؒ کے کلام کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو حافظؒ نے الإصابہ میں مغیث کے ترجمہ کے تحت ذکر کی ہے اس میں یہ الفاظ آئے ہیں »وکان اسم زوجہا مغیثا وکان مولیٰ، فخیترہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس روایت میں لفظ »مولیٰ« صراحۃً آیا ہے

سہ عروہ کی یہ روایت تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۴۱۲

سہ دیکھے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۹۷) کتاب العتق، باب بیان الولاء لمن اعتق ۴۱۲

سہ یہ روایت بھی نہ مل سکی، البتہ قاسم بن محمد کی زوج بریرہ کے عبد ہونے سے متعلق روایت ملی، دیکھے سنن

ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۰۳) کتاب الطلاق، باب فی المملوکہ تعق وہی تحت حرّ أو عبد ۴۱۲

سہ دیکھے مسلم (ج ۱ ص ۱۹۷) ۴۱۲

سہ یہ روایت ترمذی کے زیر بحث باب کے علاوہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۹۷) باب من قال کان حرّاً، میں بھی آئی ہے ۴۱۲

سہ مذکورہ تفصیل بذل الجہود (ج ۱ ص ۱۰) باب فی المملوکہ الذی سے ماخوذ ہے بحوالہ الہدی لابن القیم ۱۲ مرتب

سہ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھے عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۲۰) کتاب الطلاق، باب خیال الأمة تحت العبد ۱۲ مرتب

سہ حافظؒ نے یہ الفاظ اسود کی روایت میں امام ترمذیؒ کے حوالہ سے نقل کئے ہیں (لیکن سنن ترمذی میں یہ روایت

احقر کو نہ مل سکی) دیکھے الإصابہ (ج ۳ ص ۳۵۲، رقم ۸۱۶۲) ۱۲ مرتب

جو آزاد کردہ کے لئے استعمال ہوتا ہے، عین ممکن ہے کہ جن روایات میں لفظ "عبد" آیا ہے وہ "مولیٰ" کے معنی میں ہو، لہذا روایات میں نہ کوئی تعارض ہے اور نہ ہی حنفیہ کے مسلک پر کوئی اشکال۔

البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ "عبدیت" کی روایت اسی باب میں حضرت ابن عباسؓ کی اگلی حدیث سے مؤید ہے "أَنَّ زَوْجَ بَرِيَّةٍ كَانَ عَبْدًا أَسْوَدَ لِبْنِي الْمَغِيرَةِ يَوْمَ اعْتَقَتْ بَرِيَّةٌ" اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کو حریت کا علم نہ ہوا ہوگا اور ان کا بیان حضرت عائشہؓ کے بیان کا معارضہ نہیں کر سکتا، اس لئے کہ وہ بریرہؓ کی معیت اور صاحبِ معاملہ تھیں۔ پھر واضح رہے کہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مغیث حضرت بریرہؓ کی آزادی کے وقت غلام تھے تب بھی اس سے حنفیہ کی تردید نہیں ہوتی، کیونکہ اس صورت میں حنفیہ کا مسلک قیاس سے ثابت ہوگا، اور وہ اس طرح کہ حضرت بریرہؓ کو اختیار دینے کی علت یہ تھی کہ نکاح کے وقت ان کی مرضی مقدم میں مؤثر نہ تھی بلکہ مولیٰ کی مرضی سے نکاح ہوا تھا، آزادی کے وقت ان کو اپنی مرضی استعمال کرنے کا حق دیا گیا، اور یہ علت اس صورت میں بھی پائی جاتی ہے جبکہ زوج حر ہو۔ واللہ اعلم

باب ماجاء أن الولد للفراش

”عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللغاهر الحجر“

یہ حدیث جو امع الکلم میں سے ہے اور اکثر محدثین کے نزدیک متواتر ہے چنانچہ یہ روایت بیسٹ سے زائد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے،

۱۔ ترجمہ: بچہ فراش کی طرف منسوب ہوگا اور زانی کے لئے پتھر ہیں ۱۲ م

۲۔ چنانچہ علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے اس کو احادیث متواترہ میں سے شمار کیا ہے، دیکھئے تکرار فتح الملہم (ج ۱ ص ۸۷) قبیل باب العل بالحق القائف الولد، کتاب الرضاع، بحوالہ تکرار شرح المہذب للمطیس (ج ۱۶ ص ۲۷۷)۔

اور علامہ ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں: حدیث "الولد للفراش" ہو من أصح ما يروى عن النبي صلى الله

عليه وسلم جاء عن بضعة وعشرين من الصحابة - كذا في العدة (ج ۲ ص ۲۳) کتاب الفرائض، باب الولد للفراش الخ والفتح للمحافظ (ج ۱ ص ۳۹) ۱۲ مرتب

۳۔ رواۃ صحابہ کرام اور ان کی روایات کا اجمالی خاکہ حسب ذیل ۴: (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

- (۱) روایت حضرت عمر فاروقؓ، مسند احمد (ج ۱ ص ۲۵) مسند عمرؓ۔
- (۲) = حضرت عثمان غنیؓ، مسند احمد (ج ۱ ص ۵۵ و ۵۶) مسند عثمانؓ۔
- (۳) = حضرت عائشہؓ، بخاری (ج ۱ ص ۱۶۱) کتاب البیوع، باب تفسیر المشتجات،
- (۴) = حضرت ابوامامہ باہلیؓ، مسند احمد (ج ۵ ص ۲۶۲) مسند ابوامامہ۔
- (۵) = حضرت ابوہریرہؓ، ترمذی کی مذکورہ حدیث باب۔
- (۶) = حضرت عمرو بن عاصؓ، سنن ابن ماجہ (ص ۱۹) أبواب الوصایا، باب لا وصیۃ لوارث۔
- (۷) = حضرت عبداللہ بن یزیدؓ، سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۱۱) کتاب الطلاق، باب الحاق الولد بالفراش
- (۸) = حضرت علیؓ، مسند احمد و مسند بزار۔
- (۹) = حضرت عبداللہ بن عمرؓ، مسند بزار۔
- (۱۰) = حضرت معاویہؓ، مسند ابویعلیٰ۔
- (۱۱) = حضرت عبداللہ بن عباسؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۲) = حضرت براء بن عازبؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۳) = حضرت زید بن ارقمؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۴) = حضرت عبادہ بن الصامتؓ، معجم طبرانی و مسند احمد۔
- (۱۵) = حضرت ابومسعودؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۶) = حضرت اٹلہ بن الاسقعؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۷) = حضرت ابو وائلؓ، معجم طبرانی۔

مذکورہ حوالوں میں مآخذ اکل دس روایتوں کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۵ ص ۱۳ تا ۱۵) کتاب الطلاق،

باب الولد للفراش۔

- (۱۸) روایت حضرت عبداللہ بن عمروؓ، سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۶۱) کتاب الطلاق، باب الولد للفراش۔
- (۱۹) = حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۱۱) کتاب الطلاق، باب الحاق الولد بالفراش
- نسائی میں یہ روایت ابن مسعود کی تصریح کے بغیر آئی ہے، البتہ علامہ عینیؒ نے ابن مسعود کی روایت کے لئے نسائی ہی کا حوالہ دیا ہے۔
- (۲۰) روایت حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، مسند بزار۔
- (۲۱) = حضرت حسین بن علیؓ، معجم طبرانی، آخری دونوں روایتوں میں حدیث کا صرف پہلا جملہ روای،
- دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۵ ص ۱۳ و ۱۵) ۱۲ مرتبہ عنہ

اس روایت میں »حجر« سے کیا مراد ہے؟ بعض حضرات نے »حجر« سے خیت کے معنی مراد لئے ہیں یعنی »حرمان الولد الذی یدعیہ« اور بعض نے »حجر« سے رجم کے معنی مراد لئے ہیں، حافظ نے پہلے معنی کو راجح قرار دیا ہے۔

احقر عرض کرتا ہے کہ اگرچہ سیاق حدیث سے پہلے معنی راجح معلوم ہوتے ہیں لیکن رجم کے معنی کی طرف بھی اشارہ مقصود ہے و مثل ذلك كثير في كلام السلفاء۔
پھر احناف کے نزدیک فراش کی تین قسمیں ہیں :

① فراش قوی جو مشکوہ کا فراش ہے جس میں نسب بغیر دعویٰ نسب ثابت ہو جاتا ہے اور انکار سے منتفی نہیں ہوتا الا یہ کہ شوہر لعان کرے۔

② فراش متوسط، جو ام ولد کا فراش ہے اس کے دو سر بچے سے نسب بغیر دعویٰ ثابت ہو جاتا ہے، یعنی مولیٰ کا سکوت ثبوت نسب کے لئے کافی ہے البتہ نسب کی نفی سے نسب منتفی ہو جاتا ہے لعان کی حاجت نہیں ہوتی۔

③ فراش ضعیف، جو عام باندیوں کا فراش ہے جس میں ثبوت نسب کے لئے دعویٰ ضروری ہے البتہ مولیٰ پر دیانۃً دعویٰ نسب لازم ہے۔

حدیث باب کی بناء پر کتب حنفیہ میں یہ مسئلہ لکھا گیا ہے کہ اگر شوہر مشرق میں ہو اور بیوی مغرب میں، اور بیوی کے اولاد ہو جائے تب بھی نسب ثابت ہو جاتا ہے خواہ کئی سال سے ملاقات ثابت نہ ہو، کیونکہ یہ فراش قوی ہے »والولد للفراش«۔

اس پر شافعیہ وغیرہ نے اعتراض کیا ہے کہ یہ مسئلہ بالکل غیر معقول ہے اور الفاظ حدیث پر غیر معمولی مجہود ہے۔

حضرت شاہ صاحب جواب میں فرماتے ہیں کہ مسئلہ معقول ہے اس لئے کہ اگرچہ فی الواقع

۱۔ فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۶۷ و ۳۶۸) کتاب الفرائض، باب الولد للفراش الخ وراجعہ لمزید التفصیل ۱۲ م

۲۔ دیکھئے فیض الباری (ج ۳ ص ۱۸۹) کتاب البیوع، باب تفسیر المشتبہات ۱۲ م

۳۔ البحر الرائق (ج ۳ ص ۱۵۵) باب ثبوت النسب ۱۲ م

۴۔ فتح الباری (ج ۱۲ ص ۲۵۱) کتاب الفرائض، باب الولد للفراش، اور شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۲)

باب الولد للفراش، کتاب التہناع ۱۲ مرتبہ

شوہر کا نہ ہو تو شوہر پر لہان کرنا واجب ہے اور ترکِ لہان حرام، جب خود شوہر اس واجب پر عمل نہیں کر رہا تو یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ دونوں کے درمیان کوئی ملاقات ہوئی ہے اور وہ ملاقات ممکن بھی ہے خواہ کرامت ہی کیوں نہ ہو اور پھر ہمارے زمانہ میں جبکہ تیز رفتار سواریاں ایجاد ہو چکی ہیں اس میں زیادہ استبعاد بھی باقی نہیں رہتا۔

اس کے علاوہ اگر حدیثِ باب کے الفاظ کو دقتِ نظر سے دیکھا جائے تو مسلکِ احناف کی قوت کا اندازہ ہوتا ہے، اس لئے کہ ”الولد للفراش“ کے بعد ”وللعاهر المحجر“ کا اضافہ اس بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ حدیث اس صورت سے بحث کر رہی ہے جب ظاہر حالاً سے زنا کا ارتکاب نظر آتا ہو کہ اس صورت میں بھی ولد کی نسبت فراش ہی کی طرف ہوگی ”فتبتین أن الأمر يدور مع الفراش لا مع حقيقة العلوق، فإن العلوق امر مخفی لا سبیل إلى القطع به“

حقیقت یہ ہے کہ شریعت نے ثبوتِ نسب کے معاملہ میں انتہائی احتیاط سے کام لیا ہے اور حتی الامکان انساب کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، اس کی حکمت یہ ہے کہ غیر ثابت النسب ہونے سے ایک شخص کی زندگی اس کے کسی جرم کے بغیر برباد ہو جاتی ہے، اگرچہ شریعت نے اپنے احکام میں ولد الزنا کے ساتھ کوئی خاص امتیاز نہیں برتا لیکن یہ انسان کی فطرت ہے کہ وہ ولد الزنا کو معاشرہ میں وہ مقام دینے کے لئے تیار نہیں ہوتا جو ایک ثابت النسب شخص کو حاصل ہوتا ہے۔

دوسری طرف نفس الامری طور پر نسب کا ثبوت ایک ایسا معاملہ ہے جس کی تحقیق سوائے ماں کے اور کسی کو نہیں ہو سکتی یہاں تک کہ باپ کو بھی نہیں، اس لئے اس مسئلہ کا مدار اس کی ظاہری علامت یعنی فراش کو بنایا گیا ہے، اب جہاں فراش پایا جائیگا وہاں ثبوتِ نسب

۱۔ فیض الباری (ج ۳ ص ۱۸۹ و ۱۹۰)۔ وفيه : ولكنهم شرطوا (ای الشافعية) إمكان الوطء أيضا بعد ثبوت الفراش، (وعند الحنفية ليس بشرط بل يكفي ثبوت الفراش)..... ثم إنه ما ذا يكون باسقاط الإمكان؟ لاحتمال أن يكون التقيا في محل ثم لم يجامعها الزوج وأنت بولد في تلك المدة أو جامعها ولم تحمل منه و زنت. والعياذ بالله. وعلقت منه فهذه الاحتمالات لا تنقطع أبداً وإن تفاوتت قوة وضعفاً، فالذي يدور عليه الأمر النسب هو الفراش، وليس على القاضي أن يجتس سراثر الناس ۱۲ مرتب

ہو جائے گا بشرطیکہ کوئی عقلی استحالہ یا شرعی منظور لازم نہ آئے، اور زیر بحث صورت میں نہ عقلی استحالہ ہے نہ شرعی منظور اس لئے بچہ کی زندگی درست کرنے کے لئے اسے ثابت النسب قرار دینا ضروری ہے اور لعان کی صورت میں شوہر کے حق کی رعایت بھی موجود ہے۔
واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

باب ما جاء في كراهية أن تسافر المرأة وحدها

عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر سفراً يكون ثلاثة أيام فصاعداً إلا ومعها أبوها أو أخوها أو زوجها أو ابنها أو ذو محرم منها۔

عورت اگر مکہ مکرمہ سے مسافت سفر کے فاصلہ پر ہو تو امام ابو حنیفہؒ اور امام احمد وغیرہ کے نزدیک سفر حج میں زوج یا محرم کا ساتھ ہونا ضروری ہے اور اس شرط کے بغیر ان کے نزدیک وجوب حج نہ ہوگا بلکہ سفر حج جائز بھی نہ ہوگا،

جبکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک زوج یا محرم کا ساتھ ہونا ”وجوب حج علی المرأة کی شرط نہیں بلکہ اس کے بغیر بھی حج لازم ہو جائیگا بشرطیکہ یہ سفر حج ایسے مامون رفقہ کے ساتھ ہو جن میں قابل اعتماد عورتیں بھی ہوں،

مالکیہ اور شافعیہ کا استدلال فرضیت حج سے متعلقہ عمومی نصوص سے ہے جو اس لحاظ سے مطلق بھی ہیں کہ ان میں محرم ہونے کی کوئی شرط نہیں۔ مثلاً ”وَدَلُّهُ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا“ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ”أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ فَرَضَ عَلَيْكُمُ الْحَجَّ فَحُجُّوا“ نیز عدی بن حاتم کی روایت میں

۱۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

۲۔ الحدیث أخرجه البخاری (۱۵۱ ص ۲۵) أبواب العمرة، باب حج النساء، ومسلم (ج ۱ ص ۲۲۲) کتاب الحج،

باب سفر المرأة مع محرم ۱۲ م

۳۔ دیکھئے بدایۃ المجتہد (ج ۱ ص ۲۳۵) کتاب الحج، الجنس الأول، اور فتح القدیر (۲ ص ۲۳) کتاب الحج ۱۲ مرتب

۴۔ سورة آل عمران آیت (۹۷) پ ۱۲ م

۵۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۲) باب فرض الحج مرة في العمر ۱۲ م

آپ کا فرمان ہے » وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَيُتَقَنَّ اللَّهُ هَذَا الْأُمْرَ حَتَّى تَخْرُجَ الظُّعِينَةُ مِنَ الْحَيْرَةِ فَتَطُوفَ بِالْبَيْتِ فِي غَيْرِ حِوَارٍ أَحَدٍ «

حنفیہ اور حنابلہ کا استدلال درج ذیل دلائل سے ہے:

- ① حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث باب -
- ② حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان » لَا تَحْبِثَنَّ امْرَأَةٌ إِلَّا وَمَعَهَا ذُو مَحْرَمٍ «۔
- ③ حضرت ابوامامہؓ کی روایت قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَا يَحِلُّ لِمَرْأَةٍ مُسْلِمَةٍ أَنْ تَحْبِثَ إِلَّا مَعَ زَوْجٍ أَوْ ذِي مَحْرَمٍ «۔
- ④ عقلی دلیل سے بھی اخاف کے مسلک کی تائید ہوتی ہے کہ محرم کے بغیر سفر میں فتنہ کا اندیشہ ہے » و تزاد بانضمام غیرھا الیھا « یہی وجہ ہے کہ خلوت بالاجنبیہ حرام ہے اگرچہ کوئی دوسری عورت بھی موجود ہو۔

جہاں تک ان دلائل کا تعلق ہے جن کے عموم سے شافعیہ اور مالکیہ نے استدلال کیا ہے وہ حجت نہیں اس لئے کہ یہ دلائل اپنے عموم اور اطلاق پر نہیں بلکہ بالاجماع بعض شرائط کے ساتھ مقتید ہیں جیسے راستہ کے مأمون ہونے کی شرط، لہذا مذکورہ دلائل کی بناء پر مزید تقیید و تخصیص کی جائے گی اور کہا جائیگا کہ بغیر زوج یا محرم کے عورت پر نہ حج لازم ہے اور نہ ہی سفر حج جائز۔

كَذَا قَالَ الشَّيْخُ ابْنُ الصَّامِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ

شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

۱۔ مسند احمد (۳ ج ۲۵۷ ص ۲۵) نیز دیکھئے (ج ۲ ص ۳۷) ۱۲ م

۲۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۲۳، رقم ۳) کتاب الحج ۱۲ م

۳۔ التعلیق المغنی علی سنن الدارقطنی (ج ۲ ص ۲۲۳ تحت رقم ۳۲) ۱۲ م

۴۔ فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۳۳) ۱۲ م

أَبْوَابُ الطَّلَاقِ وَاللَّعَانِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

طلاق کے لغوی معنی چھوڑنے کے ہیں اور اصطلاحِ شرع میں رشتہ نکاح ختم کرنے کو کہتے ہیں

اللہ تعالیٰ نے اسلام میں طلاق کا جو نظام مقرر فرمایا ہے اس کی حکمتوں کا کسی قدر اندازہ دوسرے مذاہب کے ساتھ موازنہ سے ہو سکتا ہے

طلاق دینِ یہودی میں | یہود کے اصل دین میں طلاق کی کھلی اجازت تھی اور اس کا اختیار صرف شوہر کو تھا، لیکن ان کے نزدیک طلاق صرف تحریراً واقع ہو سکتی تھی، نیز طلاق دینے والے شخص کے لئے وہ مطلقہ زوجِ ثانی سے نکاح و طلاق کے بعد بھی حلال نہ ہو سکتی تھی، مزید کوئی پابندی شوہر پر نہ تھی بلکہ اس کو تکمیل آزادی حاصل تھی کہ جب اور جس طرح چاہے طلاق دے لیکن یہودیوں نے بعد میں طلاق پر بہت سی پابندیاں عائد کر دیں، حتیٰ أصبح الطلاق شاذاً فی القرن الحادی عشر المیلادی

طلاق دینِ نصاریٰ میں | یہود کے برخلاف اصل عیسائی مذہب میں طلاق دینا حرام اور سخت گناہ تھا اور سوائے عورت کے زانیہ ہونے کے اور کسی صورت میں طلاق کی اجازت نہ تھی، چنانچہ انجیل مرقس میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا یہ مقولہ نقل کیا گیا ہے کہ ”جس شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دے کر کسی دوسری عورت سے نکاح کیا اس نے زنا کیا، اور اگر کسی عورت نے اپنے شوہر کو طلاق دیکر کسی اور سے نکاح کیا تو اس نے زنا کیا“ اور انجیل لوقا میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام

۱۔ دیکھئے قواعد الفقہ ص ۳۶۲ ۲ مرتب

۳۔ مذکورہ تفصیل سفر التشنیۃ (۱۰: ۲۴-۴) سفر ارمیا علیہ السلام (۱: ۳) سے ماخوذ ہے، تکرار فتح الملہم (ج ۱)

ص ۱۳) وراجعہ للتفصیل ۱۲ مرتب

۴۔ (۱۰: ۱۱-۱۲) تکرار (ج ۱ ص ۱۳) ۱۲

۵۔ (۱۸: ۱۶) تکرار ۱۲

کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ جس شخص نے کسی آدمی کی مطلقہ سے نکاح کیا اس نے زنا کیا۔
 بہر حال طلاق دین نصاریٰ میں شجرِ ممنوعہ تھی، دوسری طرف تعددِ ازواج ممنوع تھا، جس کا
 نتیجہ یہ تھا کہ اگر غلطی سے دونوں موافق ان دونوں میں رشتہ نکاح قائم ہو گیا تو دونوں کی زندگی مستقل
 جہنم بنی رہتی تھی جس سے خلاصی کا کوئی راستہ نہ تھا، لیکن ظاہر ہے کہ یہ بات چلنے والی نہ تھی، اگرچہ
 جب اسلام میں طلاق کی اجازت دی گئی تو بعض نصاریٰ نے اسلام کے اس حکم پر بھی اعتراض کیا لیکن چونکہ
 طلاق کی اجازت نہ دینا ایک غیر فطری حکم تھا اس لئے بعد میں خود نصاریٰ اس پر عمل نہ کر سکے، اور
 رفتہ رفتہ طلاق پر عائد شدہ پابندیاں ڈھیل ہوئی شروع ہوئیں اور زنا کے علاوہ بعض دوسری
 خرابیوں کی بناء پر طلاق کی اجازت خود کلیسا نے دیدی، پھر لوگوں کے دباؤ پر کلیسا ان اعذار میں
 اضافہ کرتا چلا گیا، اس کے باوجود طلاق کے اعذار پھر بھی محدود تھے اور طلاق دینے کا اختیار
 صرف کلیسا کی عدالتوں کو تھا، شوہر یا بیوی کو کسی قسم کا اختیار نہ تھا، وہ ضرورت پڑنے پر کلیسا
 سے رجوع کرتے تھے جو تحقیق کے بعد اپنی صوابدید پر طلاق کا حکم جاری کرتا تھا، لیکن چونکہ کلیسا کی
 عدالتیں حتی الامکان بائبل کی ہدایات پر عمل کی کوشش کرتی تھیں اس لئے ان کی طرف سے
 طلاق کے فیصلے کم ہوتے تھے۔

یورپ کی نشاۃ ثانیہ کے بعد عوام میں یہ تحریک پیدا ہوئی کہ طلاق کی ان ناروا پابندیوں
 کو اٹھایا جائے، بالآخر ایک انقلابی قدم اٹھایا گیا اور طلاق کا اختیار کلیسا کی عدالتوں سے اٹھا
 کے عام ملکی عدالتوں کی طرف منتقل کر دیا گیا، اور طلاق کے اعذار کی فہرست انتہائی طویل بنادی
 گئی اور طرہ یہ کہ مرد کے علاوہ عورت کو بھی عدالت سے رجوع کر کے طلاق کا اختیار دیدیا گیا اور
 فریقین کے لئے محض ناپسندیدگی بھی طلاق کا قانونی جواز قرار پاگئی، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اب
 یورپ میں طلاقوں کی جتنی کثرت ہے اس کا مشرقی ممالک کے لوگ تصور بھی نہیں کر سکتے،
 اور رشتہ نکاح ہر وقت علی شرف الزوال رہتا ہے۔

طلاق دین ہنود میں | ہندو مذہب میں بھی طلاق ممنوع رہی ہے، حتیٰ کہ اگر عورت زنا کی مرتکب
 ہو جاتی تو اپنے مذہب سے خارج شمار کی جاتی لیکن طلاق کی کوئی صورت نہ ہوتی، لیکن جب
 ہندوؤں نے اس حکم میں تنگی محسوس کی تو ان کے بعض فرقوں نے اس کی اجازت دی کہ ضرورت پڑنے
 پر شوہر اپنے پنڈت اور پروہت وغیرہ سے طلاق کے لئے رجوع کر سکتا ہے، چنانچہ جنوبی ہندوستان

میں اب اکثر فرقوں کے نزدیک طلاق کا سلسلہ ہے جبکہ شمالی ہند میں اب بھی سوائے چند پنج فرقوں کے طلاق کا رواج نہیں اور شرفا کے نزدیک اس کو اب تک جائز سمجھا جاتا ہے۔

طلاق دین اسلام میں | اسلام نے طلاق کا جو عا دلانہ نظام مقرر کیا ہے وہ اس افراط و تفریط سے پاک ہے جو دوسرے مذاہب میں پایا جاتا ہے۔

اسلام نے طلاق کو نہ بالکل حرام قرار دیا نہ اس کی بے لگام اجازت دی، دراصل اسلامی تعلیمات کا منشا یہ ہے کہ رشتہ نکاح پائیدار اور خوشگوار ہو، اور بوقت مجبوری طلاق کی بھی گنجائش ہو، جس کا کسی قدر اندازہ درج ذیل احکام سے لگایا جاسکتا ہے۔

① نکاح سے قبل مرد کو اس کی اجازت دی گئی کہ وہ اپنی مخطوبہ کو دیکھ لے تاکہ وہ بصیرت کے ساتھ رشتہ نکاح قائم کرے اور بعد میں بد صورتی وغیرہ کی بناء پر رد کرنے کی نوبت نہ آئے،

② معمولی معمولی باتوں پر طلاق کو پسند نہیں کیا گیا بلکہ شوہر کو یہ تاکید کی گئی کہ اگر بیوی کی طرف سے کوئی ناگوار بات پیش آئے تو وہ اس کی خوبیوں کا تصور کرے چنانچہ ارشاد ہے "فَإِنْ

كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَجَعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرٌ كَثِيرًا" نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لَا يَفْرُكُ مُؤْمِنٌ مُؤْمِنَةً، إِنْ كَرِهَ مِنْهَا خُلُقًا رَضِيَ مِنْهَا آخَرًا وَقَالَ غَيْرُهُ"

③ پھر اگر کوئی بات شوہر کے لئے ناقابل برداشت ہونے لگے تو بھی طلاق کے بجائے مرد کو اس کی تاکید کی گئی ہے کہ وہ بتدریج اس کی اصلاح کی فکر کرے چنانچہ ارشاد ہے: "وَالَّذِينَ يَخَافُونَ

نُشُوزَهُنَّ فِعْظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمُنَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ" "كَانَ أَطَقْتَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا"

۱۔ طلاق دین ہندو میں " کے عنوان کے تحت مذکورہ تشریح مرتبہ کا اضافہ ہے جو تکرار فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۱۱) سے ماخوذ ہے، بحوالہ

دائرة المعارف البريطانية مادة DIVORCE طبع ۱۹۵۰ء (ج ۱، ص ۲۵۳) ۱۲ مرتبہ عنی عند

۲۔ سورۃ نساء آیت ۳۴، پ - ۱۲ م

۳۔ صحیح مسلم (۱/۱۵۱ ص ۱۵۱) کتاب الرضا، باب الوصیۃ بالنساء ۱۲ م

۴۔ سورۃ نساء، آیت ۳۴، پ - ۱۲ م

۵۔ اس آیت میں اصلاح کے تین مراحل بیان کئے گئے ہیں :

(۱) نصیحت یعنی نرمی سے سمجھانا۔

(۲) سمجھانے سے باز نہ آنے کی صورت میں بسترہ علیحدہ کر دینا۔

(۳) اگر پھر بھی باز نہ آئے تو بدرجہ مجبوری معمولی ضرب کی بھی اجازت دی گئی۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف القرآن (ج ۲ ص ۳۹۹-۴۰۰)

۴) پھر اگر زوجین کے درمیان اختلافات شدید ہوں اور اصلاح کے مذکورہ طریقوں سے کام نہ بنے تو زوجین کے اقرباء کو اصلاح کی کوشش کرنے کے لئے کہا گیا ہے، چنانچہ ارشاد ہے "وَلَا تَحْتُمُ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنَّهُ يُرِيدَ إِصْلَاحًا يُّوَفِّقُ اللَّهُ بَيْنَهُمَا"۔ نیز ارشاد ہے "وَالصُّلْحُ خَيْرٌ"۔

۵) پھر اگر اصلاح کی یہ کوششیں بھی بار آور نہ ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کی طبائع میں اتنا تضاد ہے کہ اب رشتہ نہ نکاح کو ان پر مسلط رکھنا بھی ظلم ہے، ایسی صورت میں مرد کو اگرچہ طلاق کی اجازت دی گئی ہے لیکن ساتھ ہی یہ کہہ دیا گیا ہے کہ "أَبْغَضُ الْحِلَالِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ الطَّلَاقُ" جس کا مطلب یہ کہ سوچ سمجھ کر انتہائی مجبوری کی حالت میں دینی چاہئے۔

۶) پھر طلاق کے لئے یہ بھی ضروری قرار دیا گیا کہ وہ ایسے طہر میں ہو جس میں صحبت نہ ہوئی ہو تاکہ طلاق کسی وقتی منافرت کے سبب نہ دیجائے، اور طلاق کے بعد عدت کا شمار بھی آسان ہو۔
۷) نیز یہ حکم دیا گیا کہ مفتر ایک طلاق دیکر چھوڑ دے تاکہ اگر حالات رو بہ صلاح ہونے لگیں تو عدت کے دوران رجوع کرنا ممکن ہو، اور عدت کے بعد بھی تجدید نکاح کی گنجائش ہو۔

۸) اگر شوہر یہ چاہتا ہو کہ عورت طلاق کے بعد اس کی طہر لوٹ کر نہ آ سکے اور مغلظ ہو جائے تب بھی اس کو ایک طہر میں تین طلاقیں دینے سے روکا گیا ہے اور اس کے لئے یہ طریقہ مقرر کیا گیا ہے کہ ہر طہر میں ایک طلاق دے، یہاں تک کہ تین طلاقیں مکمل ہو کر اس کا مقصد پورا ہو جائے، اس طریقہ میں یہ حکمت ہے کہ اس کو اس صورت میں تقریباً دو مہینے سوچ بچار کے مل جائیں گے اس عرصہ میں وہ طلاق کے نتائج کا مشاہدہ کر کے فیصلہ کر سکے گا، اور اگر اس کو عورت کی صلاح محسوس ہونے لگی تو طلاقات ثلاث مکمل ہونے سے قبل رجوع کرنے پر قادر ہو گا جبکہ بیک وقت تین طلاق کی صورت میں یہ فائدہ حاصل نہ ہو سکے گا۔

۹) پھر طلاق کا یہ سارا اختیار مرد کو دیا گیا ہے کیونکہ عورتیں عموماً جذباتی اور عجلت پسند ہوتی ہیں، اس لئے طلاق کے معاملہ میں ان سے متوازن فیصلہ مشکل اور بے اعتدالی کا خطرہ ہے، البتہ چونکہ بعض صورتیں ایسی ہو سکتی ہیں کہ عورت معقول وجوہ کی بناء پر علیحدگی چاہتی ہو تو

۱۔ سورہ نساء آیت ۳۵، ۴، ۱۲

۲۔ سورہ نساء آیت ۳۵، ۴، ۱۲

۳۔ فی روایۃ ابن عمر مرفوعاً عند ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۲۹۶) باب فی کراہیۃ الطلاق ۱۲ مرتب

اس کے لئے ”خلع“ کا راستہ رکھا گیا ہے نیز خاص خاص حالات میں عدالت کے ذریعہ بھی نکاح فسخ کر سکتی ہے، مثلاً شوہر مجنون، مفقود، عتین ہو یا نان نفقہ نہ دیتا ہو یا پھر غائب غیر مفقود ہو اور عورت کو اپنی عصمت کا خطرہ ہو۔

ان احکام کے ذریعہ ان تمام خرابیوں کا سد باب کر دیا گیا ہے جو مذکورہ افراط و تفریط سے پیدا ہو سکتی ہیں، حقیقت یہ ہے کہ اگر اس نظام پر ٹھیک ٹھیک عمل کیا جائے تو نکاح و طلاق کے تمام قضیے بہ آسانی منٹ سکتے ہیں، واللہ اعلم وعلہ اتم واملکم

باب ماجاء فی طلاق السنۃ

جمہور کے نزدیک طلاق سنت کا مطلب یہ ہے کہ ایسے طہر میں طلاق دے جس میں صحبت نہ ہو پھر دوسرے اور تیسرے طہر میں بھی اسی طرح طلاق دے، بعض حضرات صحابہ و تابعینؓ نے ”طلاق احسن“ کو بھی طلاق سنت سے تعبیر کیا ہے، ”طلاق احسن“ کا مطلب یہ ہے کہ ایک ایسے طہر میں ایک طلاق دے جس میں صحبت نہ ہو پھر مزید طلاق نہ دے بلکہ عدت گزار جانے دے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپؐ نے تین متفرق اطہار میں علیحدہ علیحدہ طلاق پر ”طلاق سنت“ کا اطلاق کیا، چنانچہ آپؐ نے ایک موقع پر حضرت ابن عمرؓ سے فرمایا ”ما ہکذا أمرک اللہ، إنک قد أخطأت السنۃ، والسنۃ أن تستقبل الطہر فتطلق لكل قرۃ“ لیکن علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں کہ ”طلاق سنت“ پر ”طلاق سنت“ کا اطلاق اس حیثیت سے نہیں کہ اس طریقہ سے طلاق دینا پسندیدہ اور قابل ثواب ہے بلکہ اس کو سنت کہنا اس اعتبار سے ہے کہ یہ طریقہ بھی شریعت میں جائز ہے اور ایسا کرنا مستوجب عقاب نہیں۔

۱۔ زیر بحث موضوع پر مزید تفصیل کے لئے دیکھئے تملکۃ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۳ تا ۱۴) ۱۲ مرتب

۲۔ اس کا حوالہ احقر کو نہ مل سکا ۱۲ م

۳۔ طلاق سنت اور طلاق احسن کی اصطلاح کے لئے دیکھئے فتح القدر (ج ۳ ص ۲۲۸ و ۲۲۹) باب طلاق السنۃ اور البحر الرائق (ج ۳ ص ۱۳۸) کتاب الطلاق ۱۲ مرتب

۴۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۳) کتاب الطلاق والخلع ۱۱ رقم ۸۵ ۱۲ مرتب

۵۔ روح المعانی (ج ۲ ص ۳۶) سورۃ بقرہ، الطَّلَاق مَثَرَتَیْنِ ۱۳ م

بلکہ امام سفدی رحمہ اللہ جو شمس الائمہ سرخسی کے استاذ ہیں انہوں نے اپنے فتاویٰ میں ذکر کیا ہے کہ طلاق سنی کی دو قسمیں ہیں، ایک سبب، دوسرے مکروہ، مستحب دہی ہے جسے فقہاء "طلاق احسن" کہتے ہیں یعنی ایسے طہر میں ایک طلاق دے جس میں صحبت نہ ہوئی ہو پھر مزید طلاق دینے کے بجائے عدت گزار جانے دے، اور مکروہ یہ ہے کہ ہر طہر میں ایک طلاق دے، یہاں تک کہ تین طلاقیں پوری ہو جائیں، یہ طلاق سنی مکروہ ہے "لأنہ لم یترك لإحداث أمر الله مرفعاً"۔
امام سفدی کے اس فتویٰ سے معلوم ہوا کہ طلاق سنی پر سنی کا اطلاق طلاق بدعی کے مقابلہ میں

ہے۔

طلاق ابن عمر فی الحيض | عن یونس بن جبیر قال سألت ابن عمر فإتته

طلت امرأته وهي حائض، فقال عمر السبي صلى الله عليه وسلم، فامرہ أن يراجعها۔
رجوع کا مذکورہ حکم شوافع کے نزدیک استحبائی ہے جبکہ احناف کی اس بارے میں دو روایتیں ہیں: ایک استحباب کی، دوسری وجوب کی، صاحب ہدایہ نے وجوب کی روایت کو اصح قرار دیا ہے۔

قال: (یونس بن جبیر) قلت: فيعتد بتلك التطليقة؟ قال فمہ۔ "فمہ" کی اصل "فما" تھی جس میں ما استفہامیہ ہے، یعنی فما یكون إن لم تحتسب؟ اس تشریح کی بنیاد پر "ہ" وقف کے لئے ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ "فمہ" میں "ہ" اصلی ہو، اس صورت

سہ دیکھئے الننف فی الفتاویٰ (ج ۱ ص ۳۱۹ و ۳۲۰) کتاب الطلاق، أنواع الطلاق السنی ۱۲ م
سہ طلاق بدعی کی تعریف کی گئی ہے "مناخالف قسمی السنة (أی الأحسن والحسن) اس تعریف کی رُو سے
درج ذیل صورتیں طلاق بدعی میں داخل ہوں گی :

(۱) ایک کلمہ سے دو طلاق دینا (۲) الگ الگ کلمہ سے ایک طہر میں دو طلاق دینا (۳) ایسے طہر میں ایک
طلاق دینا جس میں جلع کیا ہو (۴) حالت حیض میں طلاق دینا (۵) ایک کلمہ سے تین طلاق دینا (۶) ایک طہر میں دو
یا تین طلاقیں علیحدہ علیحدہ کلمات سے دینا وغیرہ

دیکھئے البحر الرائق (ج ۳ ص ۲۳۹) کتاب الطلاق اور قواعد الفقہ (ص ۳۶۳) ۱۲ مرتب
سہ یہ حدیث بخاری میں بھی آئی ہے دیکھئے (ج ۲ ص ۴۹) باب إذا طلقت الحائض الزا اور مسلم (ج ۱ ص ۴۴)
باب تحريم طلاق الحائض الزا ۱۲ م

سہ ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۳۹) کتاب الطلاق، باب طلاق السنة ۱۲ م

میں یہ کلمہ زجر ہے اور مطلب یہ ہے "کف عن هذا الكلام، فإنه لابد من وقوع الطلاق
بذلك"

آرأیت ان عجز واستحق؟ اس عبارت کے دو مطلب ہو سکتے ہیں :
ایک یہ کہ اگر ابن عمر صحیح طریقہ پر طلاق دینے سے عاجز ہو گیا اور اس نے بحالت حیض طلاق
دے کر حماقت کا ارتکاب کر لیا تو یہ بات طلاق کے واقع ہونے سے کیسے منع بن سکتی ہے یقیناً
طلاق تو واقع ہو ہی گئی، اس صورت میں جملہ کا مطلب "ان عجز عن إيقاع الطلاق على وجه
وفعل فعل المحقق في التطلق في حالة الحيض، ألا يقع الطلاق؟" ہوگا۔

دوسرا مطلب یہ ہے کہ اگر ابن عمر اپنی بیوی سے رجوع کرنے سے عاجز ہو جانا اور نبی کریم
صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی تعمیل نہ کر کے حماقت کا ارتکاب کرتا تو بھی ظاہر ہے کہ طلاق واقع
ہو ہی جاتی اس صورت میں جملہ کا مطلب یہ ہوگا "ان عجز ابن عمر عن الرجعة وفعل فعل الأحمق
بعد مرامثال أمر النبي صلى الله عليه وسلم، ألا يقع الطلاق؟"

"مرہ فلیراجعہا ثم لیطلقها طاهراً أو حاملاً" یہ اسی باب میں حضرت ابن عمر رضی کی
دوسری روایت کا ٹکڑا ہے، سنن أبی داؤد میں یہ روایت "ما لک عن نافع عن عبد اللہ بن عمر
کے طریق سے آئی ہے، اس میں یہ تفصیل مذکور ہے کہ مرہ فلیراجعہا، ثم لیسکھا حتی تطهر، ثم
تحيض، ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد ذلك وإن شاء طلق قبل أن يمس۔

اس حدیث کی بناء پر حنفیہ سمیت اکثر فقہاء کے نزدیک طریقہ یہی ہے کہ جس حیض میں پہلے
طلاق دی تھی اس کے متصل والے طہر میں طلاق نہ دی جائے بلکہ اگلے طہر میں دی جائے۔ اور اس کی

۱۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے تكملة فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۷۷) باب تحريم طلاق الحائض الخ ۱۲

۲۔ (ج ۱ ص ۱۷۷) باب في طلاق الستة - ۱۲

۳۔ پھر اس میں فقہاء کا اختلاف ہے :

ابام ابو حنیفہ اور امام شافعی دونوں کی اصح روایت یہ ہے کہ جس حیض میں طلاق دی تھی اس کے
متصل طہر میں طلاق دینا جائز نہیں، اگرچہ دونوں حضرات کی ایک ایک روایت جواز کی بھی ہے۔

جبکہ امام احمد کے نزدیک دوسرے طہر میں طلاق دینا مستحب ہے، جس کا مطلب یہ کہ طہر متصل میں بھی طلاق جائز ہے،
وکلام المالکیہ یقتضی ذلك۔

مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۳۹) باب قول الله تعالى : يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ
النِّسَاءَ الْمُحْصَنَاتِ الطَّلَاقَ، اور العمر الرائق (ج ۳ ص ۲۲۲)

فریقین کے دلائل کے لئے دیکھئے تكملة فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۷۷) ۱۲ مرتب معنی مرہ

حکمت بقول علامہ نوویؒ یہ ہے کہ عین ممکن ہے کہ اس عرصہ میں شوہر کی نفرت ختم ہو جائے اور طلاق کی ضرورت ہی پیش آئے۔

بہر حال حدیث باب اس بارے میں حجت ہے کہ حیض میں دی جانے والی طلاق اگرچہ

حکم الطلاق فی الحيض والاختلاف فيه

حرام ہے واقع ہو جاتی ہے، اس لئے کہ اس میں ایسی صورت میں رجوع کا حکم دیا گیا ہے اور رجوع ظاہر ہے کہ طلاق کے وقوع کے بعد ہی ہو سکتا ہے ورنہ رجوع کا کوئی مطلب نہیں، چنانچہ ائمہ اربعہ اور جمہور کا یہی مسلک ہے۔

البتہ علامہ ابن حزمؒ، علامہ بن تیمیہؒ اور حافظ ابن قیمؒ کا مسلک یہ ہے کہ طلاق فی الحيض واقع نہیں ہوتی۔

حدیث باب میں حضرت ابن عمرؓ کا قول ”فسہ“ اور ”أرأيت إن عجز واستحقت“ بھی جمہور کے قول کی تائید کر رہا ہے، جیسا کہ ان دونوں کی تشریح پیچھے گزر چکی ہے۔

۱۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۵) باب تحریم طلاق الحائض الخ علامہ نوویؒ نے اس مقام پر بطریق مفصل میں طلاق نہ دینے کی چار وجوہ بیان کی ہیں۔ نیز دیکھئے تکرار فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۳۷ و ۱۳۸) ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۳ ص ۹۶) فصل وأما حكم طلاق البعدة الخ اور المجموع شرح المہذب (ج ۱ ص ۱۶)

ص ۵۵) الطلاق فی الحيض یحتسب ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے المحل (ج ۱ ص ۱۶۱) لا یحل لرجل أن يطلق امرأته فی حیضتها الخ رقم ۱۴۲۹، فیض الباری (ج ۲ ص ۲۱)

ص ۲۱) باب إذا طلقت الحائض الخ اور زاد المعاد (ج ۵ ص ۲۲۱) حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تحویم

طلاق الحائض ۱۲ مرتب

۴۔ ابن تیمیہؒ ”فسہ“ کا مطلب یہ بیان فرماتے ہیں ”کف“ یعنی کف عما تظن من کون الطلاق واقعاً۔ اور ”إن عجز واستحقت“ کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں ”بأن الشرع لا یغیر بتغییرہ، وإذا کان حکم الشرع فی أن

الطلاق فی الحيض لا یعتبر فهل یمن تغیرہ واعتباره بتطبیق وحقة“ لیکن حضرت کشمیریؒ نے اس کا یہ جواب دیا،

کہ بعض روایات اس پر مترک ہیں کہ یہ طلاق محسوب کی گئی چنانچہ سالم بن عبد اللہ فرماتے ہیں: ”وكان عبد الله طلقها تطليقة

واحدة فحسبت من طلاقها“ نیز خود حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں: ”فراجعتها وحسبت لها الطليقة التي طلقها“ (یہ دونوں

روایتیں مسلم (ج ۱ ص ۴۵۵) باب تحریم طلاق الحائض میں آئی ہیں) مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے فیض الباری (ج ۲ ص ۲۱)

علامہ ابن حزمؒ اور علامہ ابن تیمیہؒ کے دلائل و جوابات کے لئے دیکھئے تکرار فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۳۷ و ۱۳۸) ۱۲ مرتب ص ۵۵

باب ماجاء فی الرجل يطلق امرأته البتة

عن عبد الله بن يزيد بن ركانة عن أبيه عن جده قال : أتيتُ النبي صلى الله عليه وسلم ، فقلتُ : يا رسول الله ! إني طَلَقْتُ امرأتِي البتة فقال : ما أردتَ بها ؟ قلتُ : واحدة ، قال : والله ؟ قلتُ : والله ، قال : فهو ما أردتَ .

یہاں دو بحثیں ہیں :

پہلی بحث جو اس باب کا اصل مقصود ہے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے ”أنت طالق البتة“ کہے تو اس کا کیا حکم ہے ؟

حنفیہ کے نزدیک اس سے ایک طلاق بائن واقع ہو جاتی ہے اگر اس نے ایک طلاق کی نیت کی ہو یا کوئی نیت نہ کی ہو اور اگر تین کی نیت کی تو تین واقع ہوں گی البتہ اگر دو طلاقیوں کی نیت کی تو صرف ایک طلاق واقع ہوگی؎

جبکہ شوافع کے نزدیک ایک کی نیت کریگا تو ایک رجعی ، دو کی نیت کریگا تو دو ، تین کی نیت کریگا تو تین طلاقیں واقع ہوں گی ، اور اگر کوئی نیت نہ کرے تو ایک ہوگی ۔
مالکیہ کے نزدیک اگر یہ الفاظ مدخول بہا سے کہے گئے تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اگرچہ نیت نہ کرے

حنفیہ کے نزدیک تین کی نیت کرنے پر مذکورہ الفاظ سے تین طلاق کا واقع ہونا اگرچہ کل مہنس یا فرد حکمی ہونے کی بنا پر درست ہے ، لیکن نیت کرنے کے باوجود دو طلاق واقع نہ ہوں گی ،

۱۔ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۳ ص ۳۸۳) باب في البتة ، وابن ماجه في سننه (ص ۳۸۳) باب طلاق البتة - ۱۲ م

۲۔ البتة احناف میں سے امام زفر کے نزدیک دو کی نیت معتبر ہے كما في المحلى (ج ۱۰ ص ۱۹۱) مسألة ۱۹۵۷ في الالفاظ التي جاءت فيها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ ۱۲ مرتب

۳۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل اسی باب میں امام ترمذی کے کلام سے ماخوذ ہے ، البتہ موفق کے کلام سے کسی قدر اضافہ کیا گیا ہے ، وقال (الموفق) أكثر الروايات عن أحمد أنه كره الفتيا في ذلك مع ميله إلى أنه ثلاث ، وقيل : عنه روايتان : إحداهما هذه ، والثانية ترجع إلى ما نؤي ، وإن لم ينو شيئاً فواحدة - ويكفي بطلان المجرد (ج ۲ ص ۳۳۳) باب في أكيته - ۱۲ مرتب

اس لئے کہ وہ عدد محض ہے اور یہ الفاظ عدد محض کو محتمل نہیں۔ البتہ اگر زوجہ باندی ہو تو دو کی نیت درست ہے، اس لئے کہ اس کے حق میں دو ہی کل جنس اور فروجی ہے۔ واللہ اعلم

بحث الطلقات الثلاث

دوسری بحث طلقات ثلاثہ سے متعلق ہے اس بحث کے تحت دو مسئلے ہیں
 کیا ایک ساتھ تین طلاقیں دینا جائز ہے؟ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ بیک وقت تین طلاقیں واقع کرنا جائز ہے یا نہیں؟

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ یہ حرام اور بدعت ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، حضرات صحابہ کرامؓ میں سے حضرت عمر فاروقؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔
 امام شافعیؒ کے نزدیک اس طرح طلاق دینا جائز ہے، امام احمدؒ کی بھی دوسری روایت یہی ہے، ابو ثور، داؤد کا بھی یہی مسلک ہے، حسن بن علی اور عبدالرحمن بن عوفؓ سے بھی یہی

۱۵ تفصیل کے لئے دیکھئے نور الأنوار (ص ۳) بحث امر مطلق ففسد ۱۳ مرتب

۱۶ البتہ ان کے نزدیک بھی مستحب یہ ہے کہ ایک طہر میں تین طلاقیں کو جمع نہ کرے، کافی المہذب للشیرازی

(ج ۲ ص ۹) دیکھئے تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۵۲) باب طلاق الثلاث - ۱۲ مرتب

۱۷ امام شافعیؒ کا استدلال عویمر عبلانی کے قصہ لعان سے ہے جو بخاری (ج ۲ ص ۹)، کتاب الطلاق، باب من أجاز الطلاق الثلاث میں حضرت ہبل بن سعد سامدی کی روایت سے مروی ہے جس میں ذکر ہے "فلما فوغا (من اللعان) قال عویمر: کذبت علیہا یا رسول اللہ! إن أمسکتھا، فطلقتها ثلاثاً۔"

اور مسند احمد (ج ۵ ص ۲۳۳، حدیث ابی مالک ہبل بن سعد السامدی) میں یہ الفاظ آئے ہیں قال:

یا رسول اللہ! ظلمتھا إن أمسکتھا، ہی الطلاق، وی الطلاق، وی الطلاق۔

لیکن ابو بکر جصاصؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اس واقعہ سے امام شافعیؒ کا تین طلاق کے جواز پر استدلال درست نہیں، اس لئے کہ ان کے مسلک کے مطابق عورت کے لعان سے قبل منکر مرد کے لعان سے فرقت واقع ہو جاتی ہے اور طلاق کا محل باقی نہیں رہتا، لہذا تین طلاق دینے کے بارے میں نیکر کی حاجت ہی باقی نہیں رہتی۔

لیکن احاف کے نزدیک چونکہ لعان کے بعد قضاء قاضی سے فرقت (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حنفیہ کی دلیل سنن نسائی میں محمود بن لبید کی روایت ہے فرماتے ہیں: «أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رجل طلق امرأته ثلاث تطليقات جميعاً، فقام غضباناً أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهرهم؛ حتى قام رجل وقال: يا رسول الله، ألا أقتله»

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

واقع ہوتی ہے (کافی الہدایہ ۲۵۰ ص ۲۵۱) اس لئے ان کے مسلک کے مطابق یہ جواب نہ چل سکے گا۔

اس لئے امام ابو جعفر جصاص حنفیہ کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

جائز أن يكون ذلك قبل أن يستأنف الطلاق للعدة ومنع الجمع بين التطليقات في طهر واحد، فلذلك لم ينكر عليه الشارع صلى الله عليه وسلم، وجائز أيضاً أن تكون الفرقة لما كانت مستترة من غير جهة الطلاق لم ينكر عليه إيقاعها بالطلاق -

دیکھئے احکام القرآن للجصاص (ج ۱ ص ۲۸۷) باب عدد الطلاق ۱۲ رشید اشرف نور

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷ مذکورہ مذاہب کے لئے دیکھئے المفتی (ج ۱ ص ۱۷۱) مسئلہ ۱۲ ولو طلقها ثلاثاً ۱۲ مرتب

۱۸ (ج ۲ ص ۱۹۹) باب الثلاث المجموعة وما فيه من التخليط - ۱۲ م

۱۹ اس روایت کے بارے میں حافظ ابن الترمذی فرماتے ہیں: «حدیث صحیح صریح» الجوہر النقی بذیل سنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۲ ص ۲۲۳) کتاب الخلع والطلاق، باب الاختیار للزوج أن لا يطلق إلا واحدة، اور خود حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: «ورجاله ثقات» لیکن اس کے بعد حافظ نے اعتراض کیا ہے «لکن محمود بن لبید وُلد في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ولم يثبت له منه سماع، وإن ذكره بعضهم في الصحابة فلاجل الرؤية - فتح الباری (ج ۹ ص ۳۶۷) باب من جاوز الطلاق الثلاث - لیکن حافظ کا یہ اعتراض درست نہیں اس لئے کہ اس صورت میں یہ زیادہ سے زیادہ مرسل صحابی ہوگی جو جمہور کے قول کے مطابق موصول کے حکم میں ہے، کافی مقدمۃ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۷۱، السریل والمنقطع الخ) ۱۲ مرتب

۲۰ حنفیہ کا ایک استدلال حضرت انسؓ کی روایت سے ہے: أن عمر كان إذا أتى برجل طلق امرأته ثلاثاً أوجع ظهره - أخرجه سعيد بن منصور، ذكره الحافظ في الفتح، وقال: سنده صحيح، دیکھئے (ج ۹ ص ۳۶۷) -

اگلے مسئلہ (وقوع الطلقات الثلاث) میں بھی متعدد روایات ایسی ذکر ہوں گی جو احناف کے مسلک پر

دال ہیں ۱۲ مرتب

طلقات ثلاث کے وقوع کا حکم | دوسرا مسئلہ جو زیادہ اہم اور محرکۃ الآراء ہے وہ طلاقات ثلاث کے وقوع کا ہے، یعنی اگر کوئی شخص ایک کلمہ کے ساتھ تین طلاقیں دے یا ایک مجلس میں تین طلاقیں دے آیا وہ واقع ہو جاتی ہیں یا نہیں؟ ایک واقع ہوتی ہے یا تین؟ اس بارے میں تین مذاہب ہیں:

① پہلا مذہب حضرات ائمہ اربعہ کا ہے کہ اس طرح تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور عورت مغفلہ ہو جائیگی، ولا تغل لزوجها الاول حتی تنکح زوجاً غیرہ، جمہور علماء سلف و خلف کا بھی یہی مسلک ہے۔

② دوسرا مذہب یہ ہے کہ اس طرح ایک بھی طلاق واقع نہ ہوگی، شیعہ جعفریہ کا یہی مسلک ہے، حجاج بن ارطاة محمد بن اسحاق اور ابن مقاتل کی طرف بھی یہ قول منسوب ہے۔

③ تیسرا مذہب یہ ہے کہ اس طرح ایک طلاق واقع ہوگی اور شوہر کو رجعت کا اختیار ہوگا یہ بعض اہل ظاہر، علامہ ابن تیمیہ، علامہ ابن قیمؒ اور عکرمہ وغیرہ کا مسلک ہے۔ ہمارے زمانہ کے

سے بظاہر یہ حکم مدخول بہا کی صورت میں ہے ورنہ اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو ایسی صورت میں حنفیہ کے نزدیک تفصیل ہے، اگر ایک کلمہ کے ساتھ تین طلاقیں دی گئیں مثلاً کہا گیا "أنت طالق ثلاثاً" تو اس صورت میں بھی تین طلاقیں کٹتی واقع ہو جائیں گی۔

البتہ اگر مترق کلمات کے ساتھ تین طلاقیں دی گئیں خواہ ایک ہی مجلس میں کیوں نہ ہوں مثلاً اگر یوں کہے "أنت طالق وطالق وطالق" ایسی صورت میں صرف ایک طلاق سے باقی ہو کر دوسری دو طلاقیں کے لئے محل ہی باقی نہ رہیگا۔ دیکھئے ہدایہ (ج ۲ ص ۳۹۱) فصل فی الطلاق قبل الدخول ۱۲ مرتب

سے مکاحزمہ الحل الشیعی فی شرائع الاسلام (ج ۲ ص ۵۵) کذا فی التکلیف (ج ۱ ص ۵۵)۔

وقال الشیخ ابن ہمام: فعن الإمامیہ لا یرفع بلفظ الثلاث ولا فی حالة الحیض، فتح القدیر (ج ۳

ص ۳۲۹) باب طلاق الستة ۱۲ مرتب

سے مکاحکامہ النووی فی شرح مسلم (ج ۱ ص ۴۴)، باب طلاق الثلاث حجاج بن ارطاة اور محمد بن اسحاق کی دوسری روایت تیسرے مذہب کے مطابق ایک طلاق رجعی واقع ہونے کی ہے۔ حوالہ مذکورہ ۱۲ مرتب

سے ایک چوتھا مذہب بھی ذکر کیا گیا ہے کہ مدخول بہا ہونے کی صورت میں تین طلاقیں اور غیر مدخول بہا ہونے کی صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی کما فی فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۲۹) اس چوتھے مذہب کو ابن قیمؒ نے بعض اصحاب ابن عباسؓ اور اسحق بن راہویہؒ کی طرف

منسوب کیا ہے، کما فی زاد المعاد (ج ۵ ص ۲۴)، فصل وأما المسألة الثانیة (وراجعہما لتفصیل المذاهب المذكورة، وانظر المغنی (ج ۱ ص ۱۵۰ و ۱۵۱)، لو طلقها ثلاثاً) وشرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۵۵) ۱۲ مرتب معنی منہ

غیر مقلدین بھی اسی پر مصر ہیں۔

لیکن مذکورہ تینوں مذاہب میں یہ بات مشترک ہے کہ اگر تین طلاقیں تین مختلف طہروں میں دی جائیں تو وہ سب کے نزدیک واقع ہو جائیں گی چنانچہ ایسی عورت کے مغلفہ ہونے میں کسی کا بھی اختلاف نہیں حتیٰ کہ اہل ظاہر اور روافض بھی اس کے وقوع کے قائل ہیں۔

لیکن ہمارے ملک میں جو عائلی قوانین نافذ ہیں ان میں یہ کہا گیا ہے کہ تین طہروں پر تفریق کر کے تین طلاقیں دینے سے بھی تین واقع نہ ہوں گی بلکہ ایک ہی واقع ہوگی اور تغلیظ کی صورت ان عائلی قوانین کی رو سے صرف یہ ہے کہ شوہر ایک طلاق دے کر رجوع کر لے پھر طلاق دے پھر رجوع کرے پھر طلاق دے۔

ظاہر ہے کہ مذکورہ صورت امت کے کسی بھی فرد کا مسلک نہیں، لہذا جو لوگ ان عائلی قوانین کی تائید میں ابن تیمیہؒ، ابن القیمؒ یا اہل ظاہر کو پیش کرتے ہیں ان کا یہ عمل کسی طرح درست نہیں۔

جمہور کے دلائل

① سنن نسائی میں شعبیؒ کی روایت ہے، فرماتے ہیں: «حدثنی فاطمة بنت قیس، قالت: أتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فقلت: أنا بنت آل خالد وإن زوج فلانا أرسل إلّی بطلاق، وإنی سألت أہلہ النفقة والسکنی فأبوا علی، قالوا: یارسول اللہ إنہ أرسل إلّیہا بثلاث تطلیقات، فقالت: فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إنما النفقة والسکنی للمرأة إذا کان لزوجہا علیہا الرجعة»۔

اس سے صاف واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین طلاقیں کی صورت میں شوہر کو رجعت کا حق نہیں دیا۔

② عن سوید بن غفلة، قال: کانت عائشة المشعمیة عند الحسن بن علی رضی اللہ عنہ فلما قتل علی رضی اللہ عنہ قالت: لستہنک الخلافة، قال: بقتل علی تظهر بن الشامة، إذہبی فانت طالعة، یعنی ثلاثا، قال: فتلقت بثیابہا وقعدت حتی قضت عذتہا، فبعثت إلیہا بقیة بقیت لہا من صداقہا وعشر آلاف صدقة، فلما جاءہا

الرسول قالت: متاع قليل من حبيب مفارق، فلما بلغه قولها بكى، ثم قال: لولا أني سمعت جدّي، أو حدثني أبي أنه سمع جدّي يقول: أيما رجل طلق امرأته ثلاثاً عند الإقراء أو ثلاثاً مبهمه لم تحل له حتى تنكح زوجاً غيره لراجعتهما - رواه البيهقي.

(۳) عن عائشة أن رجلاً طلق امرأته ثلاثاً فتزوجت، فطلق، فسئل النبي صلى الله عليه وسلم أتحل للأول؟ قال: لا، حتى يذوق عسيتها كما ذاق الأول - رواه البخاري

(۴) بخاری ہی میں حضرت سہل بن سعد الساعدي کی روایت ہے جس میں وہ عویمر عجلانی کا قصہ لعان ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عویمر نے لعان سے فارغ ہونے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا ”کذبت علیہا یا رسول اللہ ان امسکتھا فطلقھا ثلاثاً قبل ان یأمرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔“

(۵) معجم طبرانی میں حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی روایت آئی ہے، فرماتے ہیں ”طلق بعض آبائی امرأته ألفاً فانطلق بنوه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا يا رسول الله إن أبانا طلق أمنا ألفاً فهل له من مخرج قال: إن أباكم لم يتق الله تعالى فيجعل له من أمره مخرجاً بانت منه ثلاث على غير السنة وتسع مائة وسبع وتسعون إثم في عنتكم۔“

۱۔ فی سننہ الکبری (ج ۷ ص ۲۲۲) باب ما جاء فی إرضاء الطلاق الثلاث وإن كن مجموعات ، کتاب الخلع والطلاق - ۱۲ م

۲۔ (ج ۲ ص ۹۹) باب من أجاز طلاق الثلاث

حافظ ابن حجر کامیلان اس طرح کہ مذکورہ روایت کا واقعہ اور امرأۃ رفاعہ کا واقعہ علیحدہ علیحدہ ہیں، کما فی فتح الباری (ج ۹ ص ۳۶۱ ، باب من جوز الطلاق الثلاث) گویا یہ دونوں واقعے مستقل دلیلیں ہیں۔ ۱۲ مرتب ۳۔ حوالہ بالا - ۱۲ م

۴۔ قال الہیثمی فی مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۳۳۳ ، باب فیمن طلق أكثر من ثلاث) وفيه عبید اللہ بن الولید الوصافی العجلی وهو ضعیف -

لیکن ان کے بارے میں امام احمد فرماتے ہیں ”یکتب حدیثہ للمعرفة“ کما فی میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۵۲۰) رستم ۵۲۰۔

لہذا ان کی روایت کو تائید میں پیش کیا جاسکتا ہے۔

یہ روایت مصنف عبدالرزاق (ج ۶ ص ۳۹۹ ، رقم ۱۳۳۱۱) باب المطلق ثلاثاً۔ میں بھی آئی ہے۔ نیز دیکھیے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۵۲ ، رقم ۵۲۰) ۱۲ مرتب

⑥ پچھلے مسئلہ کے تحت محمود بن لبید کی روایت گزر چکی ہے جس میں تین طلاق پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اظہارِ ناراضگی بھی طلاقاتِ ثلاث کے وقوع پر دال ہے۔

⑦ طبرانی نے حضرت ابن عمرؓ کا واقعہ طلاق فی الحیض ذکر کیا ہے جس کے آخر میں یہ الفاظ آئے ہیں "فقلت یا رسول اللہ! لو طلقته ثلاثا کان لی أن أراجعها قال إذا بانت منك وکانت معصیة"۔

⑧ سنن دارقطنی میں حضرت علیؓ کی روایت ہے قال سمع النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجلاً طلق البتة فغضب وقال تتخذون آیات الله هزواً أو دین الله هزواً وعباً من طلق البتة الزمناه ثلاثاً لا تحل له حتی تنکح زوجاً غیراً۔

⑨ مصنف عبد الرزاق میں زید بن وہب کی روایت ہے جس میں وہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کی خدمت میں ایک ایسا آدمی پیش کیا گیا جس نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دی تھیں، دریافت کرنے پر اس نے عذر پیش کیا "إنما كنت ألعب" اس پر حضرت عمرؓ نے اس کو ردہ لگایا اور فرمایا "إنما یکنیک من ذلك ثلاثة"۔

سہ روایت اور اس سے استدلال سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۵۵) ۱۲ م
لے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۳۶) باب طلاق الستة وكيف الطلاق۔
علامہ بیہقی اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں "وفیه علی بن سعید الرازی، قال الدارقطنی
لیس بذالک وعقله غیره وبقیة رجاله ثقات"۔

لیکن علی بن سعید رازی کی تضعیف میں امام دارقطنی متفقہ معلوم ہوتے ہیں، ورنہ حافظہ ہی ان کے بارے
میں فرماتے ہیں "حافظ رجال جوال" اور ابن یونس کا قول نقل کرتے ہیں "کان ینہم ویحفظ" دیکھئے میزان
الاعتدال (ج ۳ ص ۱۳، رقم ۵۸۵) ۱۲ مرتب عنہ

۵۳ (ج ۲ ص ۲، رقم ۵۵۵) کتاب الطلاق - ۱۲ م

۵۴ (ج ۶ ص ۲۹۳، رقم ۱۱۳۴) باب المطلق ثلاثاً - ۱۲ م

۵۵ مذکورہ روایت سفیان ثوری عن سلمہ بن کہیل کے طریق سے مروی ہے جبکہ یہی روایت سنن کبریٰ بیہقی میں شعبہ
عن سلمہ بن کہیل کے طریق سے مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۲۳) کتاب الخلع والطلاق، باب ما جاء فی امضاء
الطلاق الثلاث وإن کن مجموعات۔

وکلا الطریقین رجالہما رجال الجماعة، کافی التکملة (ج ۱ ص ۱۵) ۱۲ مرتب

موطا امام مالک میں معاویہ بن ابی عیاش انصاری کی روایت ہے فرماتے ہیں کہ
 میں عبد اللہ بن زبیرؓ اور عاصم بن عمرؓ کے پاس بیٹھا تھا، اتنے میں ان کے پاس محمد بن ایاس بن بکیر
 آئے اور کہا کہ ایک اعرابی نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں، اس مسئلہ میں آپ
 دونوں کی کیا رائے ہے، اس پر عبد اللہ بن زبیرؓ نے جواب دیا: "إِنْ هَذَا الْأَمْرُ مَا بَلَغَ لَنَا فِيهِ قَوْلُ
 فَاذْهَبْ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ وَأَبِي هُرَيْرَةَ فَإِنِ تَرَكَتُمَا عِنْدَ عَائِشَةَ فَاسْأَلِهَا، شَمَّ
 أَتْنَا فَأَخْبَرَنَا" چنانچہ سائل نے جا کر دونوں حضرات سے دریافت کیا، اس پر حضرت ابن عباسؓ
 نے فرمایا "أَفْتِهِ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ فَقَدْ جَاءَتْكَ مَعْضِلَةٌ" حضرت ابو ہریرہؓ نے جواب دیا،
 "الوَاحِدَةُ تَبَيْنُهَا وَالثَّلَاثُ تَحْرِمُهَا حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهَا" حضرت ابن عباسؓ نے بھی یہی
 جواب دیا ہے

تلك عشرة كاملة

کتب حدیث میں مذکورہ بالا دلائل کے علاوہ اور بھی متعدد دلائل و آثار موجود ہیں جو یک وقت

۱۰ (طحا) طلاق البکر ۱۲ م

۱۱ حضرت استاذ محترم دام اقبالہم اس روایت کے تحت تکملہ (ج ۱ صفحہ ۱۵۸) میں تحریر فرماتے ہیں:
 "وَإِنَّ هَذَا الْحَدِيثَ يُوْشِدُنَا إِلَى أَنَّ هَؤُلَاءِ الْخَمْسَةَ مِنَ الصَّحَابَةِ (عبد اللہ بن زبیرؓ وعاصم بن
 عمرؓ وأبو ہریرہؓ وابن عباسؓ وعائشہؓ) كانوا متفقين على وقوع الطلقات الثلاثة بكلمة واحدة،
 أما مذهب أبي هريرةؓ وابن عباسؓ فظاهر، وأما عبد الله بن زبیر وعاصم بن عمر فلا تهما استصعبا هذه
 المسئلة في غير المدخول بها، فلو كان عدد الثلاث لغوا في المدخول بها لما استصعبا ذلك، وافتيا
 بعدم الوقوع في غير المدخول بها بالطريق الأولى، وإنما استصعبا المسألة لأنها كانت في غير
 المدخول بها وأمانا نشأت رضى الله عنها فلأن الظاهر من سياق القصة أنها كانت حاضرة عندما أفتى
 أبو هريرةؓ وابن عباسؓ بذلك - ۱۲ مرتب

۱۲ چند کا حوالہ درج ذیل ہے :

- (۱) حضرت نسربن مالکؓ کی روایت سے حضرت عمرؓ کا اثر سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲، صفحہ ۳۳۳)
- (۲) حضرت عثمان غنیؓ اور حضرت علیؓ کا اثر - مصنف عبد الرزاق (ج ۶، صفحہ ۲۹۳، رقم ۱۱۳۲۱) باب المطلق ثلاثا -
- (۳) حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کا اثر - موطا امام مالک (طحا) طلاق البکر -
- (۴) حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا اثر - مصنف عبد الرزاق (ج ۶، صفحہ ۲۹۳، رقم ۱۱۳۲۳) (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

دیجانے والی تین طلاقوں کے وقوع پر دال ہیں، ان تمام دلائل میں گو بعض ضعیف ہوں لیکن ان کا مجموعہ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماعی تعامل مسلک جمہور کی صحت پر دال ہے۔
 فریق مخالف کے دلائل | مذکورہ صورت میں محض ایک طلاق کے وقوع پر اہل ظاہر اور علامہ اور ان کے جوابات | ابن تیمیہ وغیرہ کا استدلال درج ذیل دلائل سے ہے :

① صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت، فرماتے ہیں "کان الطلاق علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وأبی بکر وسنتین من خلافة عمر بن الخطاب ثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا فی أمرکانت لہم فیہ أناة فلو أمضیناہ علیہم، فأمضاہ علیہم۔"
 اس روایت کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں :

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

(۵) حضرت عبداللہ بن عمر کا اثر۔ حوالہ بالا رقم ۱۳۳۳، نیز دیکھئے بیہقی (ج ۵، ص ۲۲۵)۔

(۶) حضرت علی کا ایک اور اثر۔ بیہقی (ج ۵، ص ۲۲۴)۔

(۷) حضرت عمران بن حصین اور حضرت ابو موسیٰ اشعری کا اثر۔ بیہقی (ج ۵، ص ۲۲۳)۔

(۸) حضرت مسلم بن جعفر احسن فرماتے ہیں "قلت لجعفر بن محمد: إن قرمًا يزعمون أن من طلق ثلاثًا بجهالة مرة

إلى السنة يجعلونها واحدة يروونها عنكم، قال: معاذ الله، ما هذا من قولنا، من طلق ثلاثًا فهو كما قال۔
 بیہقی (ج ۵، ص ۲۲۳) باب من جمل الثلاث واحدة وما ورد في خلاف ذلك۔

مؤخر الذکر روایت اس پر سراحہ داں ہے کہ اہل بیت کا مسلک بھی جمہور کے مطابق ہے۔

مزید آثار کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۵، ص ۵۵ تا ۵۶) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷ امام طحاوی نے تین طلاقوں کے وقوع پر اجماع ذکر کیا ہے، دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۲، ص ۲۹) باب الرجل يطلق امرأته ثلاثًا معًا۔

حافظ ابن حجر نے بھی اس پر اجماع صحابہ ذکر کیا ہے، کافی فتح الباری (ج ۹، ص ۲۹۱) باب من جاوز الطلاق الثلاث۔

شیخ ابن ہمام بھی اجماع ذکر کرتے ہیں، کافی فتح القدير (ج ۳، ص ۳۲۰) باب طلاق السنة۔

حافظ ابن عبد البر نے بھی اجماع نقل کیا ہے، کافی عمدة الاثبات (ص ۳۱۳) بحوالہ زرقانی شرح مؤطا (ج ۳، ص ۱۶)۔

ابو بکر بن العربی اور ابو بکر رازی نے بھی اجماع ذکر کیا ہے، کافی عمدة الاثبات (ص ۳۱۳) بحوالہ اغاثۃ اللہفان (ج ۱، ص ۱۲۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۸ (ج ۱، ص ۱۳۳) باب طلاق الثلاث ۱۲ م

۱۹ جن کو حافظ ابن حجر نے فتح الباری (ج ۹، ص ۳۱۳ تا ۳۱۵) باب من جاوز الطلاق الثلاث میں تفصیل سے ذکر کیا ہے،

ان براہوں کی مجموعی تعداد آٹھ ہے۔ ۱۱ مرتب

(۱) روایت میں مذکور تمام تفصیل غیر مدخول بہا کے بارے میں ہے، دراصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لوگ غیر مدخول بہا کو اس طرح طلاق دیتے تھے »أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق« اس صورت میں چونکہ پہلی طلاق سے ہی غیر مدخول بہا باتنہ ہو جاتی تھی، اس لئے دوسری طلاقیں واقع نہیں ہوتی تھیں، اس کے برخلاف حضرت عمرؓ کے زمانہ میں لوگوں نے »أنت طالق ثلاثاً« کے الفاظ سے طلاق دینی شروع کر دی اس لئے حضرت عمرؓ نے تینوں کے وقوع کا حکم لگا دیا۔

یہ جواب دراصل امام نسائیؒ سے ماخوذ ہے کیونکہ انہوں نے اپنی سنن میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت پر یہ ترجمہ الباب قائم کیا ہے »باب طلاق الثلاث المتفرقة قبل المدخول بالزوجة« امام نسائیؒ نے اس ترجمہ میں »قبل الدخول بالزوجة« کی جو قید لگائی ہے ظاہر ہے کہ ان کے پاس اس بارے میں کوئی حدیث ہوگی، کیونکہ امام بخاریؒ اور امام نسائیؒ کے تراجم کا یہ معروف طریقہ ہے کہ وہ جس روایت کو اپنی شرائط کے مطابق نہیں پاتے اس کی طرف ترجمہ الباب میں اشارہ کرتے ہیں۔

(۲) دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظ طلاق استعمال کرے لیکن اس کا منشا تین طلاقیں دینا نہ ہو بلکہ وہ ایک ہی طلاق کو تاکید کی نیت سے بار بار کہہ رہا ہو تو دیانۃً تین طلاقیں واقع نہیں ہوتیں بلکہ صرف ایک ہوتی ہے۔

عہد رسالت اور خلافت راشدہ کے ابتدائی دور میں چونکہ لوگوں کی دیانت پر اعتماد تھا اور لوگوں سے یہ توقع نہ تھی کہ وہ جھوٹ بول کر حرام کا ارتکاب کریں گے اس لئے اس دور میں اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظ طلاق استعمال کرنے کے بعد یہ بیان کرتا کہ میری نیت تاسیس کے بجائے تاکید کی تھی اس کا قول قضاء بھی قبول کر لیا جاتا تھا، لیکن حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے زمانہ میں یہ محسوس فرمایا کہ دیانت کا معیار روز بروز گھٹ رہا ہے اگر لوگوں کے بیانات کو قضاء قبول کرنے کا یہ سلسلہ جاری رہے تو لوگ جھوٹ بول بول کر حرام کا ارتکاب کریں گے، اس لئے انہوں نے یہ اعلان فرما دیا کہ اب اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظ طلاق استعمال کریگا تو تاکید کا عذر قبول نہ ہوگا اور ظاہر الفاظ پر فیصلہ کرتے ہوئے اس کو تین طلاق شمار کیا جائیگا۔

۱۔ (ج ۲، مثل) وانظر حاشیة السندی بمأش النسائی ۱۲ مرتب
۲۔ اس جواب کو علامہ نوویؒ نے »امع الاجوبہ« قرار دیا ہے کما فی شرح التروی علی مسلم (ج ۱، ص ۴۴۴) علامہ قرطبیؒ نے بھی اسی جواب کو اختیار کیا ہے اور حضرت عمرؓ کے قول ان الناس قد استعجلوا فی أمرائہ کو تائید میں پیش کیا ہے،
تفسیر قرطبی (ج ۳، ص ۳۵) تحت تفسیر »الطلاق مرتتان« المسألة الخامسة - ۱۲ مرتب

حضرت عمرؓ کا یہ فیصلہ صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں ہوا اور کسی نے اس پر اعتراض نہ کیا، اور صحابہ کرام اس کے بعد بالاتفاق اسی کے مطابق فیصلے کرنے لگے، یہاں تک کہ خود حضرت عبداللہ بن عباسؓ جن کی مذکورہ روایت پر اہل ظاہر کو بڑا ناہی ہے ان کا یہ واقعہ امام ابو داؤد نے اپنی سنن میں نقل کیا ہے۔ «عن مجاہد قال كنت عند ابن عباس فجاہ رجل فقال انه طلق امرأته ثلاثا قال فسكت حتى ظننت أنه رادها إليه ثم قال ينطلق أحدكم فيركب الحموقه ثم يقول يا ابن عباس! يا ابن عباس! وإن الله قال ومن يشق الله يجعل له مخرجاً وإنك لم تتق الله فلا أحد لك مخرجاً عصيت ربك وبانت منك امرأتك الخ»

حضرت عبداللہ عباسؓ کی روایت میں مذکورہ تاویل اس لئے بھی ضروری ہے کہ اگر اس روایت کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر صورت میں تین طلاقیں ایک شمار کی جائیں اگرچہ تین متفرق طہروں میں دی گئی ہوں، اس لئے کہ «كان الطلاق طلاق الثلاث واحدة» کا جملہ ایک مجلس کی تین طلاقوں اور اطہار ثلاثہ کی تین متفرق طلاقوں دونوں کو شامل ہے جبکہ اطہار ثلاثہ کی تین متفرق طلاقوں کو علامہ ابن تیمیہؒ وغیرہ بھی تین ہی شمار کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ اس حدیث کے عموم میں وہ بھی تخصیص کرتے ہوئے کہیں گے کہ یہ اس صورت میں ہے جبکہ ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دی جائیں، جب وہ اس روایت میں تخصیص پر مجبور ہیں تو جمہور کے لئے کیونکہ اس کی گنجائش نہ ہوگی کہ وہ اس کو «تاکید» کی صورت کے ساتھ مخصوص کریں۔

(۲) اہل ظاہر اور علامہ ابن تیمیہؒ وغیرہ کا دوسرا استدلال مسند احمد میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ ہی کی دوسری روایت سے ہے فرماتے ہیں «طلق ركانة بن عبد يزيد أخو بني مطلب امرأته ثلاثاً في مجلس واحد فحزن عليها حزناً شديداً، قال: فساله رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف طلقته ثلاثاً، قال: فقال: في مجلس واحد؟ قال نعم، قال: فإتاك واحدة فارجعها له متعدياً أو يأتك حوالاً؟ فيجيبه كنهه كنهه، فيرسله دارقطني (ج ۲ ص ۲۵) رقم ۲۵۵) میں حبیب بن ابی ثابت کی روایت ہے، فرماتے ہیں: «جاہ رجل المصلح بن أبي طالب فقال: إنى طلق امرأتى ألفاً، قال علي: يرميها عليك ثلاث وسائرهن اقمهن بين نسائك»

اور مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۵ ص ۱۵۱) فی الرجل يطلق امرأته مائة الخ) میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کا فتویٰ مذکور ہے «إنه سئل عن رجل طلق امرأته مائة فقال ثلاث يرميها عليه وسبعة وتسعون فضلاً - ۱۲ مرتب عن

سہ تفصیل کے لئے عمدۃ الایمان (منہج باب دوم) ص ۱۲
 ۱۵ (ج ۱ ص ۱۹۹) باب بقیۃ نسخ المراجعة بعد التلقيات الثلاث ص ۱۲
 ۱۶ (ج ۱ ص ۲۶۵) مسند عبداللہ بن عباسؓ ص ۱۲

إن شئت، قال؛ فرجعها۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت رکائہؓ کے واقعہ طلاق کے بارے میں روایات مختلف ہیں، بعض میں ”طلق امرأته ثلاثاً“ کے الفاظ آئے ہیں کما فی الروایۃ المذکورۃ اور بعض میں ”طلق امرأته البتۃ“ کے الفاظ آئے ہیں کما فی روایۃ أبی داؤدؒ، امام ابوداؤدؒ نے ”البتۃ“ والی روایت کو دو وجہ سے ترجیح دی ہے، اول تو اس لئے کہ یہ روایت حضرت رکائہؓ کے اہل خاندان سے مروی ہے ”وہم أعلم بہ“۔ دوسرے اس لئے کہ ”طلق ثلاثاً“ والی روایات مضطرب ہیں کیونکہ بعض روایتوں میں طلاق دینے والے کا نام ”رکائہ“ ذکر کیا گیا ہے (کما فی روایۃ أحمد) اور بعض میں ”ابو رکائہ“ آیا ہے، جبکہ ”البتۃ“ والی روایت اس اضطراب سے خالی ہے اور اس میں صاحب واقعہ متعین طور پر حضرت رکائہؓ کو قرار دیا گیا ہے، لہذا صحیح یہ ہے کہ حضرت رکائہؓ نے اپنی اہلیہ کو تین طلاقیں نہ دی تھیں بلکہ ”أنت طالق البتۃ“ کہا تھا، اور چونکہ قدیم محاورہ میں طلاق البتۃ کا اطلاق تین طلاقیں دینے پر بھی ہو جاتا تھا (تین کی نیت کرنے کی تقدیر پر) اس لئے بعض راویوں نے روایت بالمعنی کرتے ہوئے ”طلق البتۃ“ کو ”طلق ثلاثاً“ کے الفاظ سے تعبیر کر دیا۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ حضرت رکائہؓ نے ”أنت طالق البتۃ“ کہا تھا تو ان کی طلاق کو ایک قرار دینا بالکل واضح ہے، چنانچہ اس صورت میں ہمارے نزدیک بھی ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے، کما مر تفصیلہ فی أول الباب۔

س ۱۲ (ج ۱ ص ۳) باب فی البتۃ۔ نیز حدیث باب میں خود حضرت رکائہؓ فرماتے ہیں ”إني طلقت امرأتي البتۃ“ ۱۲ مرتب
س ۱۳ کما فی روایۃ أبی داؤد (ج ۱ ص ۱۹) باب بقیۃ نسخ المراجعة بعد التعلیقات الثلاث ۱۳
س ۱۴ اس کے علاوہ ”طلق ثلاثاً“ والی روایت کو ضعیف بھی قرار دیا گیا ہے۔

چنانچہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں:

”روایۃ ضعیفۃ عن قوم مجهولین“ کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۹) باب طلاق الثلاث

اور علامہ ابن حزمؒ فرماتے ہیں:

وهذا لا یصح لأنه عن غیر مستی من بنی أبی رافع ولا حجة فی مجهول. وما نعلم فی بنی أبی رافع من یستج

بہ إلا عبید اللہ وحدو سائرہم مجهولون۔ کذا فی المحلی (ج ۱ ص ۱۰) بیان اختلاف العلماء فی طلاق الثلاث

اس کے علاوہ بالفرض اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ حضرت رکائے نے تین طلاقیں دی تھیں تب بھی اس حدیث سے جمہور کے خلاف استدلال نہیں ہو سکتا کیوں کہ اس میں یہ تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ایک طلاق قرار دینے سے پہلے حضرت رکائے کو قسم دیکر اس بات کا اطمینان فرمایا تھا کہ حضرت رکائے کی نیت ایک طلاق دینے کی تھی کما فی حدیث الباب، اور یہ دیکھے گزر چکا ہے کہ عہد رسالت میں نیت تاکید کو قضاء بھی قبول کر لیا جاتا تھا لیکن فساد زمانہ کے بعد اس کو قضاء قبول کرنے کا سلسلہ حضرت عمرؓ نے ختم فرمادیا، ہاں دیانۃ یہ نیت آج بھی معتبر ہے۔

۱۰۔ ایک جملہ یا ایک مجلس میں دی جانے والی تین طلاقوں کو ایک شمار کرتے والوں کے دلائل اور ان کے جوابات کا ذکر تھا۔ جہاں تک دوسرے مذاہب کا تعلق ہے جو ایسی صورت میں ایک طلاق کے بھی قائل نہیں کما نقضاً عن بعض الروافضی ای کا استدلال قرآن کریم کی اس آیت سے ہے "الطَّلَاقُ مَرَّتَيْنِ" (سورۃ بقرہ آیت ۲۲۹) (پ) اس میں "مرتن" کا لفظ اس پر دال ہے کہ دو طلاقیں بیک وقت نہ دی جائیں گی بلکہ دو دفعہ میں دی جائیں گی جس کا تقاضا یہ ہے کہ تین طلاقیں بھی بیک وقت نہ دی جائیں بلکہ تین دفعوں میں دی جائیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال درست نہیں، اس لئے کہ اس آیت کا منشا اس غلط طریقہ کا ابطال ہے جو زمانہ جاہلیت میں رائج تھا کہ لوگ اپنی بیویوں کو ایک طلاق دیکر رجوع کر لیتے پھر جب چاہتے تو دوبارہ طلاق دے کر رجوع کر لیتے اور طلاق و مراجعت کا یہ سلسلہ جاری رہتا، باری تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرما کر واضح طور پر ہٹا دیا کہ دو طلاقوں تک رجوع ہو سکتا ہے اور تیسری طلاق کے بعد رجوع کی گنجائش نہیں۔ (۱) آیت کہ حلالہ کے بعد دوبارہ نکاح کیا جائے، اس کوئی بحث نہیں کہ یہ طلاقیں ایک مرتبہ میں دی گئی ہوں یا دو مرتبہ میں۔

اس کے علاوہ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ "مَرَّتَيْنِ" کا لفظ لاکر یہ بتایا جا رہا ہے کہ "طلاق مَرَّةً بعد مَرَّةً" دی جائے گی تب بھی یہ طلاق کے شرعی طریقہ کا بیان ہوگا (چنانچہ طلاق حسن یا طلاق سنی کا یہی طریقہ ہے، کما مر تفصیل) گویا کہ آیت طریق ایقاع کو بیان کر رہی ہے، لیکن آیت میں اس پر کوئی دلالت نہیں کہ اگر تین طلاقیں بیک وقت دی جائیں گی تو وہ واقع نہ ہوں گی واللہ اعلم۔ دیکھئے شرح دقایہ وعمدة الرعاۃ (ج ۲ ص ۲۷۷، قبیل باب ایقاع الطلاق)

حقیقت یہ ہے کہ یہ آیت مسلک جمہور کے خلاف نہیں بلکہ خود ان کے مسلک کی دلیل ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة الاثبات (ماہ تا ۵۴)۔

روافض کا دوسرا استدلال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان سے ہے "من أحدث فی أمرنا هذا ما لیس منه فہرود" رواہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۷۷، کتاب الصلح، باب اذا اصطالحوا علی صلح جوری) ومسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص ۲۷۷، کتاب الاقضیۃ، باب نقض احکام الباطلۃ) عن عائشہؓ۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

یہ اس مسئلہ کی تحقیقت تھی، اب کچھ عرصہ سے بہت سے اسلامی ممالک کی حکومتیں ایسے قوانین بنا رہی ہیں جن میں بیک وقت دی ہوئی تین طلاقوں کو موجب تغلیظ نہیں قرار دیا گیا، اس کی وجہ عموماً یہ بیان کی جاتی ہے کہ لوگ تین طلاقوں کی حقیقت سے بیخبر ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ تین سے کم میں طلاق واقع نہیں ہوتی اس لئے ہمیشہ تین طلاقیں دیتے ہیں، اس طرح خاندان کے خاندان اُجڑ گئے ہیں۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ خرابی قانون کی نہیں بلکہ قانون سے ناواقفیت کی ہے اور اس کا علاج قانون بدلنا نہیں بلکہ عوام کو طلاق کے اسلامی احکام سے باخبر کرنا ہے، جس کا طریقہ یہ ہے کہ نشر و اشاعت کے تمام ذرائع کام میں لا کر اس جہالت کو دور کیا جائے۔ نیز چونکہ تین طلاقیں دینا شرعاً ناجائز اور گناہ ہے اس لئے اسلامی حکومت کیلئے اس بات کی بھی گنجائش ہے کہ وہ بیک وقت تین طلاقیں دینے کو قابلِ تعزیرِ جرم قرار دیدے، چنانچہ سعید بن منصور نے حضرت انسؓ سے نقل کیا ہے: «أَنْ عَمَرَكَانِ إِذَا أُتِيَ بِرَجُلٍ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ ثَلَاثًا أَوْ جَعَلَ ظَهْرَهُ»۔

بہر حال جہالت سے پیدا ہونے والی مذکورہ خرابی کی بنیاد پر شریعت کے احکام کو بدلنے کا کوئی جواز نہیں ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) چونکہ اکٹھی تین طلاقیں دینا بدعت اور حرام ہے لہذا حدیث مذکور کی رد سے وہ بھی مردود ہے۔

لیکن ظاہر ہے کہ یہ استدلال درست نہیں اس لئے کہ حدیث کا مقصود صرف یہ بتلانا ہے کہ دین میں کوئی ایسی بات شامل کرنا جو دین کا حصہ نہیں وہ مردود ہے۔ چنانچہ اکٹھی تین طلاقیں دینا بھی بدعت ہونے کی حیثیت سے مردود ہے اور شریعت اس کی اجازت نہیں دیتی، رہا تین اکٹھی طلاقوں کا واقعہ جو نایاب دوسری بات ہے جو حدیث مذکور کا موضوع نہیں اور متعدد دلائل سے اس کا واقع ہونا ثابت ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف سیفی

(حاشیہ صفحہ ۱۵۸)

۱۔ قال المحافظ، وسندہ صحیح۔ فتح الباری (۵/۲۶۱) باب من جوز الطلاق الثلاث - ۱۲ مرتب

۲۔ طلقات ثلاثہ سے متعلق تفصیل بحث کے لئے دیکھئے نکلہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۵۲ تا ۱۶۱) باب طلاق الثلاث۔

نیز دیکھئے عمدۃ الاثبات فی حکم طلقات الثلاث، مؤلفہ حضرت مولانا محمد سرفراز خاں صاحب حفظہ اللہ و رعاه۔ ۱۳

مرتب عفا اللہ عنہ

باب ماجاء فی امرک بیدک

تفویض طلاق اگر "امرک بیدک" کے ذریعہ کی جائے تو وہ مجلس پر منحصر رہتی ہے الایہ کہ "مٹی شئت" وغیرہ کے الفاظ کے ذریعہ اس کو عام کر دیا گیا ہو۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ اس سے کتنی طلاقیں واقع ہوتی ہیں، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ نیت کرنے پر اس سے ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے الایہ کہ زوج نے نیت کی ہو، حضرت عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ بھی ان الفاظ سے ایک طلاق کے قائل ہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک عورت کے فیصلہ کا اعتبار ہے یعنی عورت جتنی چاہے طلاقیں واقع کر سکتی ہے، امام احمدؒ کا بھی یہی قول ہے، حضرت عثمان غنیؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ سے بھی یہی مسلک مروی ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک زوج کی نیت کا اعتبار ہے اور دو کی نیت بھی ان کے نزدیک معتبر ہے اور ایسی صورت میں طلاق رجعی واقع ہوگی واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی الخیار

"اختاری" کے ذریعہ تفویض طلاق بھی مجلس پر منحصر رہتی ہے البتہ اس کے حکم میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اگر عورت اپنے نفس کو اختیار کرے تو ایک طلاق بائن واقع ہوگی، اور اگر زوج کو اختیار کرے تو کوئی طلاق واقع نہ ہوگی، حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔ نیز تین کی نیت کا زوجین میں سے کسی کی جانب سے بھی اعتبار نہیں۔

۱۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل ترمذی کے زیر بحث باب اور ہدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۵۳، الباب الخامس فی التخییر والتملیک) اور بذل المجہود (ج ۱۰ ص ۳۱۲ و ۳۱۳، باب فی امرک بیدک) سے ماخوذ ہے، وراجع "البذل" للتفصیل - ۱۲ مرتب

۲۔ البتہ ان دونوں حضرات کی دوسری روایت یہ ہے کہ اپنے نفس کو اختیار کرنے کی صورت میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی کما نقل الترمذی فی الباب - ۱۲ مرتب

امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کے اپنے آپ کو اختیار کرنے کی صورت میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اور شوہر کو اختیار کرنے پر حنفیہ کے مسلک کے مطابق کچھ نہ ہوگا۔ اور تین کی نیت کرنے پر تین طلاقیں واقع ہوں گی۔

امام احمدؒ کے نزدیک عورت اگر اپنے نفس کو اختیار کرے تو ایک طلاق بائن واقع ہوگی اور اگر شوہر کو اختیار کرے تو بھی ایک طلاق رجعی واقع ہوگی، حضرت علیؑ سے بھی یہی مروی ہے۔
حدیث باب امام احمدؒ کے خلاف حجت ہے جس میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں
”خیرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاخترناہ افکان طلاقاً؟“ اس میں استفہام انکاری ہے یعنی اس سے کوئی طلاق واقع نہیں ہوتی واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی المطلقۃ ثلاثا لاسکنی لہا ولا نفقة

عن الشعبی قال: قالت فاطمة بنت قیس: ”طلقتني زوجي ثلاثا على عهد النبي صلی اللہ علیہ وسلم، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ”لا سکنی لك ولا نفقة....“ قال عمر لا ندع کتاب اللہ وستة نیتینا صلی اللہ علیہ وسلم بقول امرأة لا ندري أخذت أم نسیت۔

اصول فقہ کی بعض کتابوں میں ”لا ندري أخذت أم نسیت“ کے بجائے
”لا ندري أصدقت أم كذبت“ کے الفاظ نقل کئے گئے ہیں جن کو بنیاد بنا کر بعض منکرین حدیث نے احادیث میں شک ڈالنے کی کوشش کی ہے، چنانچہ مصر کے مشہور مغرب زدہ اور تجدد پسند مصنف احمد امین مصری نے اپنی کتاب فخر الاسلام میں یہ الفاظ نقل کر کے اس سے دو
سے مذکور تفسیر ترمذی کے زیر بحث باب، فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۷۸)، باب تفویض الطلاق (اور بیایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۲۵۷) سے ماخوذ ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک اگر نہ مجدد خول بہا ہو تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اور اگر غیر مدخول بہا ہو تو زوج کی طرف سے ایک کا دعویٰ ہی قبول کیا جائے گا۔ کافی فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۷۸) مرتب

لہ الحدیث أخرجه مسلم (ج ۱ ص ۲۵۷) باب المطلقة البائن لا نفقة لہا، وأبو داود (ج ۱ ص ۲۷۸) باب فی نفقة المبتوتۃ ۱۲ م

لہ دیکھیے مسلم الثبوت (ج ۲ ص ۱۲۸) مسأله: الأكثر الأصل فی الصیابة العداۃ، نیز صاحب ہدایہ نے بھی یہ الفاظ ذکر کئے ہیں ”لا ندري صدقت أم كذبت“ حضرت ام نسیت سے دیکھیے (ج ۲ ص ۲۵۷) باب النفقة ۱۲ مرتب

نتیجہ نکالے ہیں، ایک یہ کہ صحابہ بعض اوقات ایک دوسرے کی تکذیب کر دیا کرتے تھے جس سے معلوم ہوا کہ عدالت صحابہ کے مسئلہ کو یقینی سمجھ لینا غلط ہے، دوسرے یہ کہ حضرت عمرؓ نے ایک حدیث کو حجت تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ احمد امین مصری صاحب کے یہ دونوں اعتراض بالکل بے بنیاد ہیں، جہاں تک پہلی بات کا تعلق ہے اس کا مدار ”اصدقت أم كذبت“ کے الفاظ پر ہے، شیخ مصطفیٰ حسنی سبائی نے اپنی کتاب ”السُّنَّةُ وَمَكَانَتُهَا فِي التَّشْرِيعِ الْإِسْلَامِيِّ“ میں لکھا ہے کہ میں نے اس روایت کو حدیث کی تمام مروجہ کتابوں میں دیکھا لیکن کہیں بھی مجھے ”صدقت أم كذبت“ کے الفاظ نہیں ملے^(۱)، نیز علامہ ابن القیمؒ ”لا ندري صدقت أم كذبت“ کے بارے میں فرماتے ہیں ”غلط ليس في الحديث (۲)“ البتہ یہ الفاظ مسند امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت میں موجود ہیں (مسند ابی حنیفہ ص: ۱۴۵) اور ان کی توجیہ یہ ہے کہ ”صدقت“ اُصابت کے معنی میں ہے اور کذبت اخطات کے معنی میں ہے۔ اور کلام عرب میں ایسا استعمال معروف ہے۔ لہذا حضرت عمرؓ کے بارے میں یہ سمجھنا درست نہیں ہے کہ انہوں نے کسی صحابیہ کے بارے میں جان بوجھ کر جھوٹ بولنے کی نسبت کی ہے۔

رہا حضرت عمرؓ کا قول ”لا ندري احفظت أم نسيت“ اس سے نہ کسی کی تکذیب لازم آتی ہے نہ ہی اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست ہے کہ حضرت عمرؓ نے محض اپنی رائے کی بناء پر روایت کو رد کر دیا تھا، حقیقت یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس حضرت فاطمہؓ کی روایت کے مقابلہ میں قرآن و حدیث کے مستحکم دلائل موجود تھے، وہ یہ سمجھتے تھے کہ حضرت فاطمہؓ کی روایت مجمل ہے اور اس کا سیاق معلوم نہیں کہ آپ نے کن حالات میں نفقہ اور سکنی دینے سے انکار فرمایا ہے، عین ممکن ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جو ان کے لئے نفقہ اور سکنی مقرر نہیں فرمایا وہ کسی ایسے سبب کی بناء پر ہو جو حضرت فاطمہؓ کے ساتھ خاص ہو، ہو سکتا ہے کہ حضرت فاطمہؓ کو اس سبب کی طرف توجہ نہ ہو یا وہ سبب انہیں یاد نہ رہا ہو اور انہوں نے عدم نفقہ اور عدم سکنی کو ایک عام حکم قرار دیدیا ہو،

(۱) دیکھئے ”دین اسلام میں سنت و حدیث کا مقام“ ترجمہ السنۃ و مکاتبات الخ مولانا احمد حسن نوکیلی اصل کتاب احقر کو نذر سکی۔ ۱۲ مرتب

(۲) تہذیب الامام ابن القیمؒ بہامش مختصر سنن أبی داؤد (ج: ۳ ص: ۱۹۲، رقم ۲۱۹۶) باب من أنکر ذلک علی فاطمةؓ۔ ۱۲ مرتب

حضرت عمرؓ کا مذکورہ عمل نہ انکارِ حدیث ہے نہ ہی اس سے انکارِ حدیث پر استدلال کیا جاسکتا ہے، روایات میں اس قسم کی جرح و تنقید کہ ایک روایت کو دوسرے کے ذریعہ مقید یا مخصوص کر دیا جائے ہر دور میں جاری رہا ہے، آگے تحقیق سے یہ بات سامنے آئے گی کہ حضرت عمرؓ کا یہ خیال بالکل صحیح تھا کہ حضرت فاطمہؓ کے واقعہ سے جو عموم سمجھا جا رہا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عموم کے ساتھ نفقہ اور سکنی کی نفی نہیں فرمائی۔

مسئلة الباب : فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مطلقہ رجعیہ اور متبوتہ حاملہ عدت کے دوران نفقہ اور سکنی دونوں کی مستحق ہوتی ہے العتہ مبتوتہ غیر حاملہ کے بارے میں اختلاف ہے، اس بارے میں تین مذاہب ہیں

- ① امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ متبوتہ غیر حاملہ کا نفقہ اور سکنی بھی مطلقاً شوہر پر واجب ہے، حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا بھی یہی مسلک ہے، نیز سفیان ثوریؒ، ابراہیم نخعیؒ، ابن شبرمہؒ، ابن ابی سیئہؒ وغیرہ بھی اسی کے قائل ہیں۔
 - ② امام احمدؒ، امام اسحقؒ اور اہل ظاہر کا مسلک یہ ہے کہ اس کے لئے نفقہ ہے نہ سکنی، حضرت علیؒ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت جابرؓ کی طرف بھی یہی قول منسوب ہے، نیز حسن بصریؒ، طاؤسؒ، عطاء بن ابی رباحؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔
 - ③ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک سکنی واجب ہے نفقہ واجب نہیں، فقہاء سبعہ اور حضرت عائشہؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔
- عدمِ نفقہ اور عدمِ سکنی پر امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت سے ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ عدمِ نفقہ پر حضرت فاطمہؓ ہی کی روایت سے استدلال کرتے ہیں البتہ فرماتے ہیں کہ «أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تُقَارِرُوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ» کی آیت سکنی کے بارے میں حضرت فاطمہؓ کی روایت کے معارض ہے لہذا

۱۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل عمدۃ القاری (ج ۲۰ صفحہ ۳۸۶، باب قصۃ فاطمہ بنت قیس) کتاب الطلاق،

۲۔ احکام القرآن للبخاری (ج ۳ صفحہ ۴۵۹، باب السکنی للمطلقة) تہذیب الإمام ابن القیمؒ بہامش مختصر سنن ابی داؤد

للمسند (ج ۳ صفحہ ۱۹۱) سے ماخوذ ہے۔ ۱۲ مرتب

۳۔ سورہ طلاق آیت (۶) صفحہ ۱۲ م

ہم نے روایت کو ترک کر دیا اور کتاب اللہ کو اختیار کر لیا،
حضرات اخناف کے دلائل :

① وَالْمُطَلَّاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ۝ اس آیت میں متاع سے نفقہ اور سکنی دونوں مراد ہیں چنانچہ آیت کا سیاق یہی ہے اس لئے کہ اس آیت سے قبل "وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنكُمُ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ" الایہ کی آیت آئی ہے جس میں "متاعاً" سے بالاتفاق نفقہ اور سکنی دونوں مراد ہیں، پھر چونکہ کسی کو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ نفقہ اور سکنی "متوفی عنہا زوجہا" کے ساتھ خاص ہے اس لئے اس وہم کے دفعیہ کے لئے فرمایا گیا وَالْمُطَلَّاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ یعنی نفقہ اور سکنی "متوفی عنہا زوجہا" کے ساتھ مطلقات کے لئے بھی ہے اور مطلقات کا لفظ عام ہے جو مطلقہ رجعیہ اور مبتوتہ دونوں کو شامل ہے۔

② "اَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تَقْضُوا زَوْهَنَ لِمُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ"

امام جصاص نے اس آیت سے تین طریقوں سے مسلک اخناف کو ثابت کیا ہے۔
(الف) جس طرح سکنی ایک مالی حق ہے اور اس آیت کی رو سے واجب ہے، اسی طرح نفقہ بھی مالی حق ہونے کی وجہ سے واجب ہوگا
(ب) "وَلَا تَقْضُوا زَوْهَنَ" سے مطلقات کو ضرر پہنچانے سے روکا گیا ہے اور ضرر جس طرح عدم سکنی سے لاحق ہوتا ہے اسی طرح عدم نفقہ سے بھی لاحق ہوتا ہے۔
(ج) لِمُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ تنگی اور تضیق جس طرح عدم سکنی میں ہے اسی طرح عدم نفقہ میں بھی ہے۔

۱۔ ان حضرات کے استدلال کو ایک دوسرے طرز پر بھی بیان کیا گیا ہے کہ "اَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ" سے مطلقاً سکنی کا ثبوت ہوا اور اسی آیت کے اگلے حصہ "وَلَا تَقْضُوا زَوْهَنَ" سے مطلقاً نفقہ کا ثبوت ہوا اور اسی آیت کے اگلے حصہ "وَلَا تَقْضُوا زَوْهَنَ" سے معلوم ہوا ہے کہ نفقہ بھی واجب ہے البتہ وجوب نفقہ عالم ہونے کی قید کے ساتھ مقید ہے فظہرانہ لا نفقہ لها إذا لم تكن حاملاً، اس صورت میں ان کا استدلال مفہوم مخالف سے ہوگا جو شوافع وغیرہ کے ہاں محبت ہے دیکھئے فتح الباری (ج ۹ منہج) باب قسۃ فاطمة بنت قیس ۱۲ مرتب عنی عنہ

البتہ یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ جب ہر مطلقہ کے لئے ایام عدت میں نفقہ اور سکنی واجب ہے پھر لگے "وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حُمِلَ فَاَنْفَقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" کے بیان کی کیا حاجت ہے ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اولات حمل کی قید احترازی نہیں اور نہ ہی ہمارے نزدیک مفہوم مخالف حجت ہے اور مطلقہ حاملہ کو مستقل طور پر ذکر کرنے میں یہ حکمت ہے کہ حاملہ کی عدت بسا اوقات طویل ہو جاتی ہے ایسی صورت میں شوہر کی جانب سے خدشہ ہو سکتا تھا کہ وہ انفاق کو ترک کر دے اس لئے تنبیہ کی گئی کہ یہ نفقہ وضع حمل تک واجب ہے خواہ کتنا ہی وقت گزر جائے۔

③ سنن دارقطنی میں عثمان بن احمد الدقاق نا عبد الملك بن محمد ابو قلابہ نا ابی نازب بن ابی العالیة عن ابی الزبیر عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: المطلقة ثلاثا لها السكنى والنفقة۔

اس حدیث میں دارقطنی کے شیخ اور شیخ الشیخ کے سوا تمام رجال مسلم کے رجال ہیں اور یہ دونوں مختلف فیہ راوی ہیں لہذا یہ حدیث حسن سے کم نہیں ہے۔

۱۔ حضرات اخاف کے دلائل سے یہاں تک کی بحث تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۰۳ و ۲۰۴) اور احکام القرآن للحمصی (ج ۳ ص ۲۵۹ و ۲۶۰) باب السكنی للمطلقة، سے ماخوذ ہے تفسیر مرتب کی ہے۔

حضرت استاذ محترم دام اقبالہم نے تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۰۳) میں مذکورہ آیت سے وجوب نفقہ للمبتوتہ کی ایک اور وجہ بھی ذکر کی ہے چنانچہ فرماتے ہیں "أَنَّ ابْنَ مَعْرُوفٍ قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ وَانْفَقُوا عَلَيْهِنَّ مِنْ وَجْدِكُمْ كَمَا ذَكَرَهُ الْأَكُوْسِيُّ فِي رَوْحِ الْمَعَانِي (ج ۲ ص ۱۳) وَلَا تَنْزِلُ الْقِرَاءَةُ الشَّاذَّةُ عَنْ كَوْنِهَا فِي مَنْزِلَةِ خَيْرِ الْوَاحِدِ - ۱۲ رتب

سک (ج ۳ ص ۵۹، رقم ۵۹) کتاب الطلاق ۱۲

۳۔ کما حقن العلامة العثماني في إملاء السنن (ج ۱ ص ۲۹۵) باب أن المطلقة المبتوتة لها السكنى والنفقة - ۱۲ رتب سک چنانچہ عثمان بن احمد الدقاق کو خود امام دارقطنی نے ثقہ قرار دیا ہے اور حافظ ذہبی نے "صدوق في نفسه" کہا ہے، دیکھئے میزان الاعتدال (۳ ص ۵۳، رقم ۵۴۸۶)۔

اور عبد الملك بن محمد ابو قلابہ امام ابوداؤد نے انہیں "أَمِينٌ مَأْمُونٌ" قرار دیا ہے، ابن جریر کہتے ہیں "ما رأيت

أَحْفَظَ مِنْهُ" اور حافظ ذہبی فرماتے ہیں "مكثر صاحب حديث وفضل" میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۶۱۳، رقم ۵۲۴۵) ۱۲ رتب

۵۔ اس روایت کے رواۃ سے متعلق مزید تحقیق کے لئے دیکھئے إملاء السنن (ج ۱ ص ۲۹۵ و ۲۹۶) اور تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۰۳ و ۲۰۴) ۱۲ رتب

④ طحاوی میں حضرت فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کے بارے میں مذکور ہے کہ حضرت عمرؓ

نے اس کو سُنکر فرمایا: «لسنا بتارک آیتہ من کتاب اللہ تعلیٰ وقول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
لقول امراة لعلمها اوهمت سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول لها السکنی والنفقة» یہ وجہ
سکنی و نفقہ کے حق میں صریح حدیث مرفوعہ ہے۔

البتہ اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ابراہیم نخعی کا سماع حضرت عمرؓ سے نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ابراہیم نخعی کی مراسیل باتفاق جمہور مقبول ہیں چنانچہ حافظ ابن عبد البرؒ

التمہید میں فرماتے ہیں: «أق مراسیل الضعی صحیحة»

اس پر بعض لوگ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ امام بیہقیؒ نے فرمایا کہ یہ حکم ابراہیم نخعی کی ان مراسیل

کا ہے جو حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے مروی ہیں نہ کہ تمام مراسیل کا۔

لیکن امام بیہقیؒ کا یہ قول جمہور محدثین کے خلاف ہے جنہوں نے ابراہیم نخعیؒ کی مراسیل کو علی الاطلاق

قبول کیا ہے۔

⑤ پھر مذکورہ بحث تو طحاوی کی مذکورہ بالا روایت کے بارے میں تھی جس میں حضرت عمرؓ کی

طرف سے یہ تصریح مروی ہے کہ «سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول لها السکنی
والنفقة» اور حضرت عمر فاروقؓ کے یہ الفاظ تصحیح مسلم میں مروی ہیں «لانتزک کتاب اللہ و

۱ شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۲۵۷) باب النفقة والسکنی لمعتدة الطلاق ۱۲ م

۲ اس کو امام طحاوی کے علاوہ قاضی اسماعیل نے بھی ذکر کیا ہے کما نقل المار دینی صاحب الجوہر النقی فی
ذیل سنن الکبری للبیہقی (ج ۲ ص ۲۶۹) کتاب النفقات، باب من قال لها النفقة، نیز علامہ ابن حزمؒ نے بھی

اسے المحلی (ج ۱ ص ۲۹۸ و ۲۹۹) احکام العدة میں ذکر کیا ہے۔ ۱۲ مرتب

۳ (ج ۱ ص ۳۸ و ۳۹) کذا فی التکملة (ج ۱ ص ۲۱۵) ۱۲ م

۴ کما نقل المبارکفوری فی تحفة الأخری (ج ۲ ص ۲۳) باب زیر بحث۔ ۱۲ م

۵ چنانچہ خود حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب التہذیب میں کہا ہے «وجاعة من الأئمة متعوا مراسیلہ» کذا نقل
المبارکفوری فی تحفتم (ج ۲ ص ۲۱۳)۔

نیز حافظ ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں «مراسیلہ عن ابن مسعود وعمر صالح کلہا وما أرسل منها أقوى من الی»

أسند، حکاہ بحی القطان وغیرہ «کذا فی الجوہر النقی فی ذیل البیہقی (ج ۲ ص ۲۱۳) باب من قال لها النفقة۔ ۱۲ مرتب،

۶ (ج ۱ ص ۳۸۵) ۱۲ م

سنة نبينا صلى الله عليه وسلم لقول امرأة لا ندرى لعنهما حفظت أو نسيت لهما السكنى و النفقة، جس سے اتنی بات واضح ہے کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک فاطمہ بنت قیس کا واقعہ کتاب اللہ اور سنت رسول دونوں کے معارض تھا جس کا مطلب یہ کہ حضرت عمرؓ کے پاس فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کے خلاف کوئی صریح حدیث موجود تھی، اور اصول حدیث میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ اگر کوئی صحابی "السنة کذا" کہے تو اس کا یہ قول حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہے۔

بعض حضرات نے "سنة نبينا" کی زیادتی کو غیر صحیح قرار دینے کی کوشش کی ہے لیکن مسلم کی صحیح روایت میں ان الفاظ کے آنے کے بعد یہ اعتراض قابل اعتناء نہیں۔

رہی فاطمہ بنت قیس کی روایت سواس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔
سکئی کے باب میں شوافع وغیرہ کی جانب سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ فاطمہ بنت قیس اپنے شوہر اور ان کے گھروالوں کے خلاف زبان درازی کیا کرتی تھیں اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو شوہر کے گھر سے ہٹا دیا۔

دوسری وجہ صحیحین میں حضرت عائشہؓ وغیرہ سے یہ مروی ہے کہ فاطمہ بنت قیس اپنے

۱۔ دیکھئے نفع المہم (ج ۱ ص ۱۳)، مقدمہ قول الصحابی أو تابعی من السنة کذا اہل ہونہ حکم الرفع۔ ۱۲ مرتب
۲۔ مذکورہ اعتراض سے متعلقہ تفصیل کے لئے دیکھئے تہذیب الامام ابن قیم الجوزیۃ بہامش مختصر سنن ابی داؤد للمنذری (ج ۱ ص ۱۹)، باب من أنکر ذلك علی فاطمة۔

اس اعتراض کے جواب اور "سنة نبينا" کی زیادتی کے متعدد شواہد و متابعات کے لئے دیکھئے الجوہر النقی بذیل البیہقی (ج ۲ ص ۴۹)، باب من قال لہا النفقة (۱۲ مرتب عنہ)

۳۔ چنانچہ مشکوٰۃ میں شرح السنہ کے حوالہ سے حضرت سعید بن المسیبؓ کا اثر مروی ہے فرماتے ہیں "إنما نقلت فاطمة بطول لسانہا علی أحمائها" دیکھئے (ج ۲ ص ۹۹، رقم ۳۳۲۶) باب العدة۔ ۱۲ مرتب

۴۔ مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۸۳) باب المطلقة البائن لا نفقة لہا۔ ۱۲ م
۵۔ چنانچہ بخاری (ج ۲ ص ۸۷) کتاب الطلاق، باب المطلقة إذا خشی علیہا أن یقتحم علیہا الزنا میں روایت آئی ہے "عن عروۃ أن عائشة أنکرت ذلك علی فاطمة، وزاد ابن ابی الزناد عن هشام عن أبیہ عابت عائشة أشد العیب وقالت إن فاطمة كانت فی مکان وحش فخیف علی ناحیتہا فلذلك أرفض لہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔"

اس روایت سے حضرت عائشہؓ کی فاطمہ بنت قیس پر شدید ناراضگی بھی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

شوہر کے گھر میں تنہا ہونے کی وجہ سے وحشت محسوس کرتی تھیں اس لئے آپ نے ان کو حضرت عبداللہ بن ام مکتومؓ کے گھر میں عدت گزارنے کی اجازت دی۔

ربا نفقہ کا معاملہ بعض احناف نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ان کے شوہر کے وکیل نے انہیں نفقہ کی ایک مقدار بھیجی تھی لیکن فاطمہ بنت قیس اس کو کم سمجھ رہی تھیں، اور زائد کی طلب تھیں، ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس زائد مقدار کو منع فرمایا ہو، لہذا حدیث مذکور میں نفقہ نہ ہونے سے مراد مطلق نفقہ کی نفی نہیں بلکہ اس مطلوب زیادتی کی نفی ہے۔

دوسرا جواب امام طحاویؒ نے دیا ہے اور وہ یہ کہ قرآن کریم میں ”لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ“ کے ساتھ ”إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ“ کا استثناء آیا ہے اور زبان درازی بھی ”فاحشہ مبینہ“ میں داخل ہے اس کی بنا پر فاطمہ بنت قیس سکنی سے محروم رہیں اور جب شوہر کے گھر میں نہ رہیں اور یہ گھر میں نہ رہنا بھی خود انہی کے عمل سے ہوا تو وہ ”فاحشہ مبینہ“ کے تحت داخل ہو کر نشوز ہوا اور نشوز کے بعد نفقہ واجب نہیں ہوتا۔ اس مقام پر امام جصاص کے کلام کا حاصل بھی یہی ہے۔

احقر کے نزدیک فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کی سب سے بہتر توجیہ یہی ہے کہ جب شوہر کے گھر کی سکونت ختم ہو گئی خواہ فاطمہ بنت قیس کی وحشت کی وجہ سے یا خوف کی وجہ سے یا خود ان کی زبان درازی کی وجہ سے تو ان کا نفقہ بھی ساقط ہو گیا اس لئے کہ نفقہ احتباس کی ہزار ہے اور

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

واضح ہے کہ خصوصی حالات کے تحت دی جانے والی اجازت کو انہوں نے عام الفاظ کے ساتھ بیان کر دیا۔

عبداللہ بن ام مکتوم کے گھر میں رہنے کی اجازت کا ذکر صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۸۴ و ۴۸۵) کی مختلف روایات میں آیا ہے۔

واضح رہے کہ عبداللہ بن ام مکتومؓ ان کے چچا زاد بھائی تھے جیسا کہ سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۱۱) الرخصۃ فی خروج

المبتوتۃ من بیتھا الخ) کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۴۸۸)

۱۔ جواب مسلم (ج ۱ ص ۴۸۴) میں خود حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت سے سمجھ میں آتا ہے۔ ۱۲ م

۲۔ سورۃ طلاق آیت (۱) پ ۱۲ م

۳۔ شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۳۶ و ۳۷) باب المطلقۃ طلاقاً بائناً الخ۔ ۱۲ م

۴۔ دیکھئے احکام القرآن (ج ۳ ص ۶۲) باب السکنی للطلقتہ، سورۃ طلاق۔ ۱۲ م

احتباس قوت ہو گیا۔

السبۃ ان تمام قوجیہات پر سنن نسائی کی اس روایت سے اشکال ہوتا ہے جس میں حضرت فاطمہ بنت قیسؓ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ مروی ہیں "النساء النفقة والسكنى للمرأة إذا كان لزوجها عليها الرجعة" ان الفاظ کا ظاہر یہ بتلا رہا ہے کہ یہ حکم فاطمہ بنت قیس کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ہر میتوتہ کے لئے عام ہے۔ اس روایت کا کوئی تسلی بخش جواب احقر کی نظر سے نہیں گزرا سوائے اس کے کہ یوں کہا جائے کہ یہ الفاظ راوی کا تصرف ہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

باب ماجاء لاطلاق قبل النکاح

عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

۱۔ لیکن مسلم (ج ۱ ص ۴۴۴، المطلقۃ البائن لا نفقة لها) میں عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ آئے ہیں "لا نفقة لك" اس کے بعد راوی کہتے ہیں "فاستأذنتہ فی الانتقال فأذن لها" جس کا ظاہر یہ ہے کہ عدم نفقہ کا حکم پہلے لگا اور احتباس بعد میں فوت ہوا، اس صورت میں مذکورہ توجیہ کا انطیاق مشکل ہے الایہ کہ یوں کہا جائے کہ نشوز کی وجہ سے احتباس ختم ہونا متعین ہو چکا تھا اس لئے عدم نفقہ بھی طے ہو گیا تھا اگرچہ اس جیسی روایات میں عدم نفقہ کا ذکر پہلے ہوا ہو اور احتباس کے ختم ہونے کا ذکر بعد میں ہوا ہو۔ ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۲ ص ۱۲۱) باب الرخصة فی ذلك - ۱۲ م

۳۔ السبۃ امام طحاویؒ نے اس کا تفصیلی جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ روایت کتاب اللہ اور سنت دونوں کے خلاف ہونے کی وجہ سے حجت نہیں، دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۳۱۱) باب المطلقۃ طلاقاً بائناً ما ذالها علی زوجہا فی عدۃتہا۔ علامہ عینیؒ نے بھی اسی جواب کو نقل کیا ہے، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۲۰۳) باب قصۃ فاطمہ بنت قیس - ۱۲ مرتب غنی عنہ

۴۔ امام طحاویؒ کے جواب کے بعد روایت کو راوی کے تصرف پر محمول کرنا قرین قیاس ہے۔ ۱۲ مرتب

۵۔ الحدیث أخرجه أبو داود بتغير وزيادة (ج ۱ ص ۱۹۱) باب فی الطلاق قبل النکاح - ۱۲ م

لا فذر لابن آدم فيما لا يملك ولا تعتق له فيما لا يملك ولا تطلق له فيما لا يملك -
 اس حدیث کی وجہ سے اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص غیر منکوحہ کو «انت طالق» کہے تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی خواہ بعد میں وہ عورت اس کی منکوحہ بن جائے۔
 البتہ اگر طلاق کی نسبت ملک کی طرف کی گئی ہو جیسے «ان نکحتک فانت طالق»
 تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ایسی تعلیق مطلقاً درست ہو جاتی ہے۔
 جبکہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک علی الاطلاق اس قسم کی تعلیق باطل ہے۔
 مالکیہ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے کہ اگر تعلیق میں عموم ہو یعنی تعلیق ایسی ہو جس کے
 بعد کسی بھی عورت سے نکاح کا امکان ہی باقی نہ رہے جیسے «کلما نکحت امرأة فهي طالق»
 تو ایسی تعلیق باطل ہے، البتہ اگر کسی خاص عورت یا کسی خاص علاقہ یا خاص قبیلہ اور زمانہ کی
 نسبت سے تعلیق کی جائے تو ایسی تعلیق درست ہو جاتی ہے مثلاً «ان نکحت فلانة» یا «ان
 نکحت من بلدة كذا او من قبيلة كذا» یا «ان نکحت في هذا الشهر» امام اوزاعی، ابن
 ابی لیث وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام ترمذی نے سفیان ثوری کا مسلک بھی یہی نقل
 کیا ہے۔

عموم کی صورت میں تعلیق کے درست نہ ہونے کی وجہ ان حضرات کے نزدیک یہ ہے
 کہ یہ ایک حلال چیز یعنی نکاح کو بالکلیہ حرام کر دینے کے مرادف ہے جس کا اختیار کسی انسان کو
 نہیں ہے۔

۱۔ اسی طرح اگر عتق کو منسوب الی الملک کیا جائے اور کہا جائے «ان ملکک فانت حر» یا منسوب الی سبب
 الملک کیا جائے اور کہا جائے «ان اشتریتک فانت حر» تو یہ تعلیق حنفیہ کے نزدیک درست ہے۔ اس اصولی
 مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے نور الانوار (ص ۱۵۴) بحث الوجوه الفاسدة، الوجه الثاني - ۱۲ مرتب

۲۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے بذل المجہود (ج ۱۰ ص ۲۴۳ و ۲۴۴) باب فی الطلاق قبل النکاح - ۱۲ م
 ۳۔ ابراہیم نخعی کا ایک اثر بھی ان کی دلیل ہے، فرماتے ہیں «اذا وقت امرأة أو قبيلة جاز وإذا
 عم كل امرأة فليس بشئ» رواه عبد الرزاق في مصنفه (ج ۶ ص ۲۱۱، رقم ۱۱۳۴۱)

باب الطلاق قبل النکاح - ۱۲ مرتب

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں ارشاد ہے » ولا طلاق

له فيما لا يملك »

احناف کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق مضاف الی الملک کو طلاق فی غیر الملک نہیں کہا جاسکتا کیونکہ طلاق کا وقوع حصول ملک کے بعد ہوگا، لہذا حدیث باب سے احناف کے خلاف استدلال درست نہیں، احناف کے نزدیک حدیث باب کا محمل طلاق تجزی یا وہ طلاق ہے جو معلق بغیر الملک ہو۔

اس توجیہ کی تائید مصنفؒ عبد الرزاق کے ایک اثر سے بھی ہوتی ہے » عن معمر عن الزهري في رجل قال: كل امرأة أتزوجها فهي طالق وكل أمة أشتريها فهي حرة قال: هو كما قال قال معمر فقلت أوليس قد جاء عن بعضهم أنه قال لا طلاق قبل النكاح ولا عتاقة إلا بعد الملك قال إنما ذلك أن يقول الرجل امرأة فلان طالق وعبد فلان حرة۔

حنفیہ کی دلیل مؤطا امام مالکؒ کی روایت ہے » عن سعيد بن عمرو بن سليم الزرقی أنه سأل القاسم بن محمد عن رجل طلق امرأة إن هو تزوجها فقال فقال القاسم بن محمد إن رجلاً جعل امرأة عليه كظهر أمه إن هو تزوجها فأمره عمر بن الخطاب، إن هو تزوجها لا يقربها حتى يكفر كفارة المتظاهرين۔ مصنف عبد الرزاق وغیرہ میں اس طرح کے اور بھی آثار صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں۔ واللہ اعلم۔

۱۵ (ج ۶ ص ۲۱، ۲۲، ۱۱۴، ۱۱۵) ۱۲

۱۶ (ص ۵۱) ظہار الحز، کتاب الطلاق - ۱۲

۱۷ حناچہ روایت ہے » عن محمد بن قيس قال سألت إبراهيم والشعبي عن الطلاق قبل النكاح فقالا سئى الأسود امرأة فوقت إن تزوجها فهي طالق فسأل عن ذلك ابن مسعود فقال قد بانتهى ما فاختل بها إلى نفسها - رقم ۱۱۴۴

نیز روایت ہے » عن أبي سلمة بن عبد الرحمن أن رجلاً أتى عمر بن الخطاب فقال

كل امرأة أتزوجها فهي طالق ثلاثاً فقال له عمر فهو كما قلت - رقم ۱۱۴۴

مصنف عبد الرزاق (ج ۶ ص ۲۱ و ۲۲) - ۱۲ مرتب

باب ماجاء ان طلاق الامة تطليقتان

عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: طلاق الامة تطليقتان وعدتھا حیضتان۔

یہ حدیث اس بارے میں احناف کی دلیل ہے کہ عد و طلاق کے بارے میں بیوی کی حریت اور عدم حریت کا اعتبار ہے نہ کہ مرد کی، یعنی باندی دو طلاقوں سے مغلفہ ہو جائے گی اور حرہ تین طلاقوں سے خواہ شوہر کیسا ہی ہو۔

جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک مرد کی حریت و عدم حریت کا اعتبار ہے یعنی مرد اگر حُر ہے تو اس کی بیوی تین سے کم میں مغلفہ نہ ہوگی اور اگر عبد ہے تو دو میں مغلفہ ہو جائے گی خواہ بیوی کیسی ہی ہو۔

شافعیہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ وغیرہ کی روایت سے ہے «الطلاق بالرجال والعدة بالنساء»۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ روایت موقوف ہے دوسرے یہ شافعیہ کے مسلک پر صریح نہیں اس لئے کہ اس کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ «الطلاق موکول الى الرجال» یعنی طلاق کا اختیار صرف مردوں کو ہے۔

شافعیہ کی دلیل کے برعکس حدیث باب نفیہ کے مسلک پر بالکل صریح ہے البتہ اس روایت پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ مظاہر بن اسلم سے مروی ہے جو ضعیف ہیں۔

سہ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (مشک) باب في طلاق الامة وعدتها - ۱۲ م

سہ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھیے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ مشک) فصل ويقع طلاق كل زوج الم - ۱۲ م

سہ یہ روایت متعدد صحابہ کرام سے موقوفاً مروی ہے۔ دیکھیے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲، مشک و مشک) باب ماجاء

في عدد طلاق العبد الم، کتاب الرجعة ۱۲ مرتب

سہ چنانچہ حافظ زلیعیؒ فرماتے ہیں «غریب مرفوعاً» نصباً لرایہ (ج ۳ مشک) اور حافظؒ فرماتے ہیں:

لم أحده مرفوعاً» الدرایہ (ج ۲ مشک) ۱۲ مرتب

سہ کما قال المافظ في التقریب (ج ۲، ۲۵۵، رقم ۱۱۸) ۱۲ م

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں امام ابن حبان نے ان کو ثقات میں شمار کیا ہے اور شیخ ابن ہمام نقل کرتے ہیں کہ امام حاکم نے «شیخ من اهل البصرة» کہا ہے، اور شیخ کالفظ الفاظِ تعدیل میں سے ہے کما مترج بہ السیوطیؒ۔ لہذا یہ روایت «حسن» سے کم نہیں، بالخصوص اس لئے بھی کہ سنن دارقطنی میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک روایت ہے بھی اس کی تائید ہوتی ہے «قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم طلاق الأمة اثنتان وعدتها حيضتان» یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن تائید و تقویت کے لئے کافی ہے۔ واللہ اعلم۔

باب ماجاء في الخلع

عن الربيع بنت معوذ بن عفراء انهما اختلفت على عهد النبي صلى الله عليه وسلم فأمرها النبي صلى الله عليه وسلم وأمرت أن تعتد بحيضة -

۱۔ میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۱۳۱، ۱۳۲) ۸۶۳ م

۲۔ فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۴۹) فصل وبيع طلاق كل زوج الخ ۱۲ م

۳۔ دیکھئے تقریب النور و تدرب (ج ۱ ص ۲۴۲) الثالثة عشرة في الفاظ المرحم والتعديل ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۲ ص ۳۸، ۳۹) ۱۲ م

۵۔ مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت ہے «السنة بالمرأة في الطلاق أو العدة»

دیکھئے (ج ۵ ص ۸۲) باب ما قالوا في العبد تكون تحته الحرة الخ -

اسی مقام پر حضرت علیؓ کا اثر ہے «الطلاق والعدة بالنساء»

نیز سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳، ص ۳۰۰) باب ماجاء في عد طلاق العبد الخ میں حضرت ابن عباسؓ کا اثر

ہے «السنة بالنساء في الطلاق والعدة»

یہ تمام آثار صحابہ مذہبِ احناف کو ثابت کرتے ہیں نیز غیر مد رک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع

کے حکم میں ہیں، ۱۲ مرتب عفی عنہ

۶۔ الحديث أخرجه النسائي (ج ۲ ص ۱۱۱) عدة المختلعة، وابن ماجه (ص ۱۲۸) باب عدة

المختلعة - ۱۲ م

اس باب میں پانچ مباحث ہیں :

خلع کے لغوی معنی | لفظ ”خلع“ سے نکلا ہے اس کے معنی اتارنے کے ہیں اور مناسبت یہ ہے کہ قرآن کریم نے میاں بیوی کو ایک دوسرے کا لباس قرار دیا ہے ارشاد ہے ”هَٰذَا لِبَاسُکُمْ وَآثَرُ لِبَاسٍ لَّهٖ“ اور خلع کے ذریعہ ایک دوسرے سے علیحدگی لباس اتار دینے کے مرادف ہے۔

چار قریب المعنی الفاظ | پھر اس باب میں چار الفاظ قریب المعنی مستعمل ہیں :

اور ان کے درمیان فرق | (۱) خلع (۲) طلاق علی مال (۳) فدیہ (۴) مبارات۔

حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں علامہ قرطبی نے اپنی تفسیر میں اور علامہ ابن رشد نے بدایۃ المجتہد میں ان کے درمیان یہ فرق کیا ہے کہ کل مہر کو بدل مقرر کر لینا ”خلع“ ہے، اور جزو مہر کو بدل مقرر کر لینا فدیہ ہے اور عورت کا شوہر کے ذمہ سے ہر ایسے حق کو ساقط کر دینا جو نکاح کے ساتھ تعلق رکھتا ہو مبارات ہے۔ اور طلاق علی المال واضح ہے یعنی مہر سے قطع نظر مال کی کوئی مقدار مقرر کر کے طلاق دینا۔ ہذا خلاصۃ ما قالوا۔

عدۃ المختلعة | حدیث باب استدلال کر کے امام اسحاق ابن المنذر وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ مختلعة کی عدت صرف ایک حیض ہے جبکہ جمہور اس کے قائل ہیں کہ مختلعة کی عدت وہی ہے جو دوسری مطلقات کی ہے یعنی تین حیض۔

۱۔ سورۃ بقرہ آیت (۱۸۷) پ - ۱۲ م

۲۔ وشرعاً ازالة ملك النکاح المتوقفة قبولها بلفظ الخلع أو ما فی معناه کالمباراة کذا فی قواعد الفقه (ص ۲۸) ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۹ ص ۳۳) باب الخلع وكيف الطلاق فيه - ۱۲ م

۴۔ الجامع لاحکام القرآن (ج ۲ ص ۱۴۵ و ۱۴۶) سورۃ بقرہ تحت قوله تعالى وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّا اَتَيْتُمُوْهُنَّ الْاٰیة - ۱۲ م

۵۔ (ج ۲ ص ۵) الباب الثالث فی الخلع - ۱۲ م

۶۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۲ ص ۴۹) کتاب العید، فصل وکل فرقة بین الزوجین

فعدۃ تها عدۃ الطلاق - ۱۲ مرتب

جمہور کے نزدیک حدیث باب میں "حیضہ" سے مراد جنس حیض ہے اس پر بعض ان روایات سے اشکال ہوتا ہے جن میں "حیضہ" کے ساتھ "واحدة" کی قید مصرح ہے۔
اس کا جواب یہ ہے کہ یہ راوی کا تصرف ہے دراصل اس نے "حیضہ" میں "ة" کو تاء وحدت سمجھا اور اپنی فہم کے مطابق "حیضہ واحدة" روایت کر دیا حالانکہ "حیضہ" میں تاء وحدت نہیں بلکہ بیان جنس کے لئے "ة" لائی گئی ہے۔

نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ روایت جو خبر واحدہ ہے نص قرآنی "وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ" کا معارضہ نہیں کر سکتی۔
خلع فسخ ہے یا طلاق؟ | خلع امام احمد کے نزدیک فسخ ہے امام اسحاق اور ابو ثور کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام شافعی کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، نیز حضرت ابن عباس کی طرف بھی یہی منسوب ہے۔

جمہور کے نزدیک خلع طلاق ہے۔ حضرت عثمان غنی، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے بھی یہی مروی ہے۔

امام احمد کا استدلال یہ ہے کہ قرآن کریم میں خلع کا ذکر "الطَّلَاقِ مَرَّتَيْنِ" کے بعد کیا گیا ہے یعنی "فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ" اور اس کے بعد اگلی آیت ہے "فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَتَلَّحَ زَوْجًا غَيْرَهُ" جو اس بات کی دلیل ہے کہ خلع ان تین طلاقوں میں شمار نہیں اگر خلع خود طلاق ہوتا تو طلاقیں چار ہو جاتیں جس کا کوئی قائل نہیں۔

۱۔ کسافی روایۃ النسائی (ج ۲ ص ۱۱۲) ۱۲ م

۲۔ سورۃ بقرہ آیت (۲۲۸) پ - ۱۳ م

۳۔ مذکورہ دونوں جوابوں کے لئے دیکھئے الکوکب الدؤی (ج ۲ ص ۱۶۹) اور بذل المجہود (ج ۱ ص ۳۳۲)

بیان حکم الخلع - ۱۲ م

۴۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۱ ص ۵) مسألة قال والخلع فسخ الزیہا امام احمد

کی ایک روایت جمہور کے مطابق بھی نقل کی گئی ہے - ۱۲ مرتبہ

۵۔ ردۃ بقہ آیت (۲۲۹) پ - ۱۲ م

اس کے جواب میں جمہور کہتے ہیں کہ سیاقِ قرآن کا مفہوم یہ ہے کہ طلاق غیر مغلف دو ہیں، پھر ان میں دو صورتیں ہیں یا بلا مال ہوں گی یا بمال، «اُطْلَاقٌ مَرَّتَيْنِ» سے جہاں طلاق غیر مغلف کا دو ہونا معلوم ہو رہا ہے وہاں اس کے اطلاق سے طلاق بلا مال کی صورت بھی سمجھ میں آرہی ہے اور آیت خلع سے «طلاق بالمال» کا ذکر ہو رہا ہے لہذا خلع «مرتان» سے خارج نہیں، لہذا «فَإِنْ طَلَّقَهَا» سے تیسری طلاق کا ذکر ہوگا اور طلاق کا چار ہونا لازم نہ آئیگا۔

اس کے علاوہ جمہور کی دلیل یہ بھی ہے کہ جب حضرت ثابت بن قیس کی اہلیہ نے خلع کا مطالبہ کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیس سے فرمایا «أقبل المحديقة و طلقها تطليقة» اس میں آپ نے خلع کو طلاق کے لفظ سے تعبیر فرمایا۔

کیا خلع عورت کا حق ہے؟ ہمارے زمانہ میں خلع کے بارے میں ایک اور مسئلہ عہدِ حاضر کے متجددین نے پیدا کر دیا ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ تمام علماء امت کا اس پر اتفاق یہ ہے کہ خلع ایک ایسا معاملہ ہے جس میں تراضی طرفین ضروری ہے اور کوئی فسریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا، لیکن ان متجددین نے یہ دعویٰ کیا کہ خلع عورت کا ایک حق ہے جسے وہ شوہر کی مرضی کے بغیر بھی عدالت سے وصول کر سکتی ہے۔ یہاں تک کہ پاکستان میں کچھ عرصہ پہلے عدالتِ عالیہ یعنی سپریم کورٹ نے اس کے مطابق فیصلہ دیدیا اور اب تمام عدالتوں میں اسی فیصلہ پر بطورِ قانون عمل ہو رہا ہے حالانکہ یہ فیصلہ قرآن و سنت کے دلائل اور جمہور کے متفقہ فیصلہ کے خلاف ہے۔

۱۔ اس مسئلہ سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے نور الاذوار (ص ۲۱۶ و ۲۱۷) تحت قوله ولذا لصح إيقاع الطلاق

بعد الخلع، حکم الخامس۔ اور معارف القرآن (ج ۱ ص ۵۶۱ و ۵۶۲) - ۱۲ مرتب

۲۔ سمیع بخاری (۲ ص ۴۹) باب الخلع وكيف الطلاق فيه - ۱۲ م

۳۔ اس سے اُس استدلال کا بھی جواب ہو جاتا ہے جو المغنی میں امام احمد کی جانب سے کیا گیا ہے یعنی «ولا تُنقأ (الخلع) فرقة خلت عن صريح الطلاق ونيتها فكانت فسخاً كما في الفسوخ» دیکھئے (ج ۵ ص ۵۷) - ۱۲ مرتب
سکد تراضی طرفین کے ضروری ہونے پر قرآن کریم کی دلیل آگے حضرت استاذِ محترم دام اقبالہم کی تقریر میں آرہی ہے ہنت سے دلیل کے لئے دیکھئے احکام القرآن للبخاری (ج ۱ ص ۳۹) احد جمہور کے مذہب کے لئے دیکھئے بدایۃ المجتہد (۲ ص ۲۵)

الباب الثالث في الخلع، الفصل الثاني في شروط وقوعه، المسألة الثالثة - ۱۲ مرتب

ان متجددین کا بنیادی استدلال اس طرح ہے کہ آیت خلع اس طرح ہے ” فَإِنْ خِفْتُمْ
 الْإِيقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ “ اس میں ” فَإِنْ خِفْتُمْ “ کا
 خطاب حکام کو ہے کما صرح بہ کثیر من المفسرین لہذا آیت کا مطلب یہ ہوا کہ اگر حکام یہ سمجھیں کہ
 زوجین میں موافقت نہ ہو سکے گی تو وہ اپنی صوابدید کے مطابق نکل کر فسخ کر سکتے ہیں خواہ شوہر
 اس پر راضی ہو یا نہ ہو، ورنہ اگر حکام کو یہ اختیار نہ ہوتا تو ان کو خطاب کرنے کی کیا حاجت تھی ۹۔
 اس کا جواب یہ ہے کہ آیت خلع میں کم از کم تین الفاظ ایسے ہیں جو خلع کے لئے تراضی طرفین
 کو شرط قرار دیتے ہیں کیوں کہ پوری آیت اس طرح ہے ” وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا
 آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا
 افْتَدَتْ بِهِ “ اس میں سب سے پہلے ” إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ “ اس بات کی صریح دلیل ہے کہ
 گفتگو اس صورت میں ہو رہی ہے جبکہ شوہر اور بیوی دونوں خلع کی ضرورت محسوس کر رہے ہوں
 یا کم از کم اس پر راضی ہوں ۔

دوسرے ” فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا “ میں صیغہ تشبیہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ گفتگو تراضی
 طرفین کی صورت میں ہے ۔

تیسرے قرآن کریم نے خلع کے لئے لفظ ” فدیہ “ استعمال کیا ہے جو جنگی قیدیوں کی بانی
 کے لئے دی جانے والی رقم کو کہتے ہیں اور اس میں تراضی طرفین ضروری ہوتی ہے لہذا اس میں بھی
 ضروری ہوگی ، نیز علامہ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ نے خلع کے لئے فدیہ کا لفظ استعمال
 کیا جو اس پر دال ہے کہ خلع میں معاوضہ کے معنی موجود ہیں لہذا اس میں تراضی طرفین کا اعتبار
 ضروری ہے ۔

رہا ” فَإِنْ خِفْتُمْ “ کا خطاب سواوّل تو مفسرین کی ایک جماعت کے نزدیک
 یہ خطاب اہل خاندان کو ہے ، حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی قدس سرہ نے بھی بیانا
 القرآن میں اسی کو اختیار کیا ہے ۔

۱۔ مثلاً دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۳ ص ۱۳۵)، روح المعانی (ج ۲ ص ۱۱۱) اور تفسیر کبیر (ج ۵ ص ۱۶) ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے زاد المعاد (ج ۵ ص ۱۱۱) حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الخلع ، فصل اول - ۱۲ م

۳۔ احکام القرآن (ج ۱ ص ۲۹) میں امام جہاّمؒ کے کلام کا حال بھی یہی نظر آتا ہے کہ خلع میں تراضی طرفین ضروری ہے ، نیز دیکھئے

معارف القرآن للفتی الاظمؒ (ج ۱ ص ۵۵۵) ، معارف القرآن للشیخ الکاظمیؒ (ج ۱ ص ۳۳۷) ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۱۳۳) ۱۲ م

دوسرے اگر خطاب حکام ہی کو ہو تب بھی اس سے نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ حکام شوہر کی مرضی کے بغیر خلع کر سکتے ہیں کیونکہ حکام کا کام زوجین کو مشورہ دینا بھی ہوتا ہے لہذا آیت کا حال یہ ہے کہ ایسی صورت میں حکام زوجین کو خلع کا مشورہ دیں تاکہ تراضی طرفین متحقق ہو کر خلع ہو سکے۔ متجددین کا دوسرا استدلال حضرت ثابت بن قیسؓ کی اہلیہ حضرت جہیلہ کے واقعہ سے ہے جو ترمذی کے اسی باب میں اختصار کے ساتھ آیا ہے اور بخاری میں اس تفصیل کے ساتھ مذکور ہے "عن ابن عباس أن امرأة ثابت بن قيس أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله! ثابت بن قيس ما أعتب عليه في خلق ولا دين ولكني أكره الكفر في الإسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أتردين عليه حديثه قالت نعم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أقبل الحديقة وطلقها تطليقة"۔ یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ثابت کی مرضی معلوم نہیں کی بلکہ براہ راست ان کو طلاق دینے کا حکم دے دیا۔ واضح رہے کہ حضرت جہیلہ کو حضرت ثابت بن قیس کی نسبت محض یہ شکایت تھی کہ وہ بد صورت ہیں۔

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ خلع کا یہ فیصلہ حضرت ثابت کی مرضی سے ہوا تھا چنانچہ سنن نسائی میں یہ الفاظ آئے ہیں "فأرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى ثابت فقال

۱۷ یعنی جس صورت میں اس بات کا خطرہ ہو کہ حدود اللہ کی رعایت نہ ہو سکیگی ۱۲ مرتب
 ۱۸ یہ نام راجع قول کے مطابق ہے ورنہ ان کے نام کے بارے میں مختلف روایات ہیں، تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۳۹۸ و ۳۹۹) ۱۲ مرتب

۱۹ (ج ۲ ص ۵۹۲) باب الخلع وصيف الطلاق فيه ۱۲ م
 ۲۰ یعنی "اكره ان أقمت عنده أن أقع فيما يقتضي الكفر" کفر سے اصل کفر بھی مراد ہو سکتا ہے کاٹھا اشارت الی أنها قد تحملها شدة كراهتها له علی اظهر الكفر لينفسخ نكاحها منه وهي تعرف أن ذلك حرام لكن خشيت أن يحملها شدة البغض على الوقوع فيه (والكفر شئ بكرة) نیز "كفر" سے کفرانِ مشرب بھی مراد ہو سکتا ہے اذ هو تقصير المرأة في حق الزوج۔

تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۲۰ ص ۲۶۳) باب الخلع اور فتح الباری (ج ۹ ص ۳۹۸) ۱۲ مرتب
 ۲۱ جیسا کہ متعدد روایات میں اس کی تصریح آئی ہے، ان روایات کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۲۰ ص ۲۶۳) ۱۲ م

۲۲ (ج ۲ ص ۱۱۲) عدة المختلعة ۱۲ م

لہ خذ الذی لہا علیک وخذ سبیلہا، قال نعم۔ یہ ان کی منظوری کی صراحت ہے۔
 بلکہ علامہ ابو بکر جصاص رحمہ اللہ نے تو حضرت ثابت بن قیس کے واقعہ سے اس بات پر
 استدلال کیا ہے کہ خلع کا اختیار مرد کو ہے نہ کہ قاضی کو کیونکہ یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے حضرت ثابت کو طلاق دینے کے لئے فرمایا اور خود تفریق نہیں فرمائی اگر یہ معاملہ عدالت
 کے ہاتھ میں ہوتا تو خود تفریق فرما دیتے، جیسا کہ لعان کے واقعہ میں آپؐ ثابت ہے۔

پھر متجددین کی مستدل روایت میں ”مطلقہا“ کا امر وجوب کے لئے نہیں بلکہ
 ارشاد ندب اور مشورہ کے لئے ہے (گویا آپؐ کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ جب تمہاری
 زوجہ کسی صورت تمہارے ساتھ رہنے پر تیار نہیں تو ایسی صورت میں اس کو زیر دستی زوجہ بنا
 رکھنا تمہارے لئے مناسب نہیں - ۴) کما صرح بہ الحافظ فی فتح الباری والعینی فی
 عمدة القاری والقطلانی فی إرشاد الساری۔

علاوہ ازیں آیت قرآنی ”إِلَّا أَنْ يَتَّفِقُوا الَّذِي بَيْنَهُمَا عَقْدَةُ النِّكَاحِ“
 بھی اس بات کی دلیل ہے کہ خلع شوہر کی مرضی کے بغیر نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہاں حصر
 کے ساتھ کہا گیا ہے کہ نکاح کی گرہ مرد ہی کے ہاتھ میں ہے لہذا التقدم ماحقہ التأخیر فیما
 اس کے جواب میں یہ متجددین یہ کہتے ہیں کہ ”الَّذِي بَيْنَهُمَا عَقْدَةُ النِّكَاحِ“ سے
 زوج مراد نہیں بلکہ ولی مراد ہے جیسا کہ متعدد مفتہرین نے فرمایا ہے۔

-
- ۱۔ احکام القرآن (ج ۱ ص ۳۹۵) ذکر اختلاف السلف و سائر فقہاء الأمصار فیما یحل أخذہ بالخلع ۴۱۲
 ۲۔ چنانچہ واقعہ لعان کو قتل کرتے ہوئے حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں: ”أَنْ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ قَذَفَ امْرَأَتَهُ
 فَأَحْلَفَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا۔ صحیح بخاری (۲ ص ۱۵۹) باب إحلان الملاءن ۴۱۲
 ۳۔ (ج ۹ ص ۱۲) ۴۱۲
 ۴۔ (ج ۲۰ ص ۲۶۳) ۴۱۲
 ۵۔ (ج ۸ ص ۱۵۱) ۴۱۲

- ۶۔ سورہ بقرہ آیت (۲۳۴) پ ۴۱۲
 ۷۔ اس لئے کہ اصل عبارت اس طرح تھی ”الَّذِي عَقْدَةُ النِّكَاحِ بَيْنَهُمَا“ اس میں ”بیدہ“ جو ”عقدہ
 النکاح“ مبتدأ کی خبر ہے اس کو مقدم کر کے ”بَيْنَهُمَا عَقْدَةُ النِّكَاحِ“ کہا گیا ۱۲ مرتب
 ۸۔ کما فی الکشاف (ج ۱ ص ۲۸۶) والتفسیر الکبیر (ج ۶ ص ۱۵۳ و ۱۵۴) ۴۱۲

اس کا جواب یہ ہے کہ راجح تفسیر یہی ہے کہ یہاں ”زوج“ مراد ہے چنانچہ حافظ ابن جریر طبرانی نے اس قول کی تائید میں مفصل دلائل پیش کر کے اس کو راجح قرار دیا ہے۔
نیز تفسیر ابوسعود میں اس قول کی تائید میں ایک لطیف نکتہ بھی بیان کیا گیا ہے۔ واللہ اعلم

باب ما جاء في مدارة النساء

عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن المرأة كالضلع إن ذهبت تقيمها كسرتهما وإن تركتها استمعت بها على هوج «
عورت کی پسلی کے ساتھ تشبیہ ایک بلیغ تشبیہ ہے اور اس میں یہ نکتہ بھی ہے کہ حضرت حوا علیہا السلام حضرت آدم علیہ السلام کی بائیں جانب کی سب سے اوپر کی پسلی سے پیدا

۱۔ دیکھئے جامع البیان من تأویل آی القرآن (ج ۲ صفحہ ۵۴۵ تا ۵۵۱)۔

اس کے علاوہ امام رازی اس کے تحت لکھتے ہیں ”فی الآية قولان الأول أنه الزوج وهو قول علي بن أبي طالب وسعيد بن المسيب وكثير من الصحابة والتابعين وهو قول أبي حنيفة۔ تفسیر کبیر (ج ۶ صفحہ ۱۵۲)۔

علامہ لوسی نے بھی اسی تفسیر کو راجح قرار دیا ہے، روح المعانی (ج ۲ صفحہ ۱۵۲)۔

نیز حافظ ابن کثیر نے ابن ابی حاتم کے حوالے سے ایک مرفوع روایت ذکر کی ہے ”قلت عقدة النكاح الزوج“ یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن اس کو استنباطاً پیش کیا جاسکتا ہے، دیکھئے تفسیر القرآن العظیم لابن کثیر (ج ۱ صفحہ ۲۸۹) ۱۲ مرتب معنی عنہ

۲۔ چنانچہ فرماتے ہیں ”أن (القول) الأول (ای کون صاحب عقدة النكاح الزوج) أنسب بقوله تعالى: وَأَنْ تَقْفُوا أَقْرَبَ لِلتَّقْوَىٰ“ إلى آخره فإن إسقاط حق الصغيرة ليس في شيء من التقوى۔ تفسیر ابی السعد (ج ۱ صفحہ ۱۵۲) ۱۲ مرتب

۳۔ شرح باب از مرتب عافہ اللہ ۱۲ م

۴۔ مدارة ”بذل الدنيا لإصلاح الدنيا“ اور ”بذل الدنيا لإصلاح الدين“ کو کہا جاتا ہے۔ جبکہ مداهنت ”بذل الدين لإصلاح الدنيا“ کو کہتے ہیں۔ دیکھئے الکوکب الدرری (ج ۲ صفحہ ۲۸۲) ۱۲ مرتب

۵۔ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۲ صفحہ ۲۸۲) کتاب النکاح، باب المدارة مع النساء، ومسلم في صحيحه (ج ۱ صفحہ ۴۴) باب الوصية بالنساء، کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

کی گئیں جو تمام پسلیوں میں سب سے چھوٹی اور سب سے ٹیڑھی پسلی ہوتی ہے، معلوم ہوا کہ عورت کا ٹیڑھا پن اس کا ذاتی ہے۔

اب حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ مرد کو اس کے درپے نہ ہونا چاہیے کہ اس کی کچی کو بالکل ختم کر دے، اس لئے کہ اس قسم کی کوشش کامیابی سے ہم کنار نہیں ہو سکتی بلکہ اس میں خدشہ ہے کہ ناموافقیت پیدا ہو کر فراق و طلاق تک نہ پہنچ جائے۔ البتہ یہ امر ممکن ہے کہ میانہ روی کے ساتھ اس کی اصلاح کی فکر کرتا رہے تاکہ اس کے اعوجاج میں مزید اضافہ نہ ہو، اس طرح وہ عورت سے فائدہ حاصل کر سکتا ہے۔

اس حدیث میں اس طرف بھی اشارہ معلوم ہوتا ہے کہ عورت میں کسی قدر ٹیڑھا پن عیب نہیں جیسا کہ پسلی کی کچی بھی اس کا عیب نہیں، لہذا مرد کو عورت کے اندر مرد جیسے اوصاف تلاش نہ کرنے چاہئیں فان الله تعالى قد خلق كلًا من الصنفين بخصائص لا توجده في الآخر۔

پھر حدیث باب میں "استمتعت بها على عوج" سے مداراۃ کی تلقین مقصود ہے نہ کہ مداہنت کی، ظاہر ہے کہ عورت کی کچی کو برداشت کرتے ہوئے مداہنت سے کام لینے کی کوئی گنجائش نہیں، اسی بات کو واضح کرنے کے لئے امام ترمذی نے اس حدیث پر "ما جاء في مداراة النساء" کا ترجمہ الباب قائم کیا۔ واللہ اعلم

شرح باب از مرتب

باب ما جاء في الرجل يسأله أبوه أن يطلق زوجته

عن ابن عمر قال كانت تحت امرأة أحبها وكان أبي يكرها فأمرني أبي أن أطلقها فأبيت فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال يا عبد الله ابن عمر طلق امرأتك

۱۔ اس باب سے متعلق تمام تشریح الکوکب الدرر (ج ۲ ص ۲۶۶ و ۲۶۸) اور تكملة فتح الملهم (ج ۱ ص ۱۲۲ و ۱۲۳) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

۲۔ شرح باب از مرتب مفاد اللہ عنہ ۱۲ م

۳۔ للحديث أخرجه أبو داود (ج ۲ ص ۱۹۹) باب في بر الوالدین، کتاب الأدب، وابن ماجہ (ص ۱۵۱) باب الرجل يأمره أبوه بطلاق امراته ۱۲ م

یہاں دو مباحث ہیں، ایک "والدین کے حقوق واجبہ وغیرہ واجبہ میں امتیاز" جو ایک عمومی بحث کی حیثیت رکھتی ہے، دوسری بحث "والدین کے مطالبہ پر طلاق دینے سے متعلق ہے جو مقصود باب ہے۔

کن چہیزوں میں والدین کی اطاعت ضروری | جس طرح بعض لوگ تفریط میں مبتلا ہو کر والدین سے اور کن میں نہیں | کے حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی کر کے ان کا وبال

اپنے سر لیتے ہیں اسی طرح بعض دیندار افراط کا شکار ہو کر ضرورت سے زیادہ والدین کی اطاعت و فرمانبرداری کر کے دوسرے اصحاب حق مثلاً بیوی یا اولاد کے حقوق تلف کر دیتے ہیں، جس سے ان نصوص کا نظر انداز کرنا لازم آتا ہے جن میں ان کے حقوق کی نگہداشت کا حکم دیا گیا ہے۔ اور بعض لوگ کسی صاحب حق کا حق تو ضائع نہیں کرتے مگر حقوق فیرواجبہ کو واجب سمجھ کر ان کو ادا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، پھر چونکہ بعض اوقات ان کا تحمل نہیں ہوتا اس لئے تنگ ہوتے ہیں اور دوسرے پیدا ہونے لگتا ہے کہ بعض احکام شرعیہ میں ناقابل برداشت سختی اور تنگی ہے اور اس سے ایک دوسرے صاحب حق یعنی نفس کے حقوق ضائع ہوتے ہیں، ان خرابیوں سے بچنے کے لئے حقوق واجبہ وغیرہ واجبہ میں امتیاز ناگزیر ہے جس کے لئے چند باتوں کا جاننا ضروری ہے ① جو امر شرعاً واجب ہو اور ماں باپ اس سے منع کریں تو اس میں ان کی اطاعت

جائز ہی نہیں چہ جائیکہ واجب ہو۔ مثلاً اگر مالی وسعت کم ہے اور ماں باپ کی خدمت کرنے سے بیوی بچوں کو تکلیف ہوگی یعنی ان کے حقوق واجبہ ضائع ہوں گے تو بیوی بچوں کو تکلیف دیکر ماں باپ پر خرچ کرنا جائز نہیں۔ یا مثلاً اگر بیوی شوہر کے ماں باپ سے علیحدہ رہنے کا مطالبہ کرے اور ماں باپ اس کو اپنے ساتھ رکھنے کو کہیں تو شوہر کے لئے جائز نہیں کہ اس حالت میں بیوی کو اس کی مرضی کے علی الرغم اپنے والدین کے ساتھ رکھے، یا مثلاً اگر ماں باپ حج فرض یا طلب سلم بقدر فرض کے لئے جانے نہ دیں تو اس میں بھی ان کی اطاعت جائز نہ ہوگی۔

② جو امر شرعاً ناجائز ہو اور ماں باپ اس کے کرنے کا حکم دیں تو اس میں بھی ان کی اطاعت جائز نہیں مثلاً وہ کسی ناجائز ملازمت کا حکم دیں یا رسوم جاہلیت اختیار کرنے کو کہیں یا اسی طرح کسی اور ناجائز کام کو کہیں تو اس میں ان کی اطاعت جائز نہیں۔

③ جو امر شرعاً نہ واجب ہو نہ ممنوع ہو بلکہ مباح ہو خواہ مستحب ہی کیوں نہ ہو اور ماں باپ اس کے کرنے یا نہ کرنے کو کہیں تو اس میں تفصیل ہے۔

اگر اس امر کی اس شخص کو ایسی ضرورت ہو کہ اس کے بغیر تکلیف ہوگی مثلاً غریب آدمی ہے پیسہ پاس نہیں ہے اور بستی میں کوئی صورت کمائی کی نہیں ہے مگر ماں باپ جانے سے روکتے ہیں تو ایسی صورت میں ماں باپ کی اطاعت ضروری نہیں ہے۔

اور اگر اس درجہ کی ضرورت نہیں ہے کہ اس کے بغیر تکلیف ہوگی تو بھی اس عمل سے باز رہنا ضروری نہیں بلکہ دیکھنا چاہئے کہ اس کام کے کرنے میں اس کو کوئی خطرہ یا ضرر ہے یا نہیں، نیز یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ اس شخص کے اس کام میں مشغول ہوجانے سے کوئی خادم یا سامان نہ ہونے کی وجہ سے ماں باپ کے تکلیف اٹھانے کا احتمال قوی ہے یا نہیں۔

(۱) اگر اس کام میں خطرہ ہے یا اس کے غائب ہوجانے سے بے سرو سامانی کی وجہ سے ماں باپ کو تکلیف ہوگی تو ان کی مخالفت جائز نہیں مثلاً غیر واجب لڑائی میں جاتا ہے یا سفر کی صورت میں ماں باپ کی خبر گیری کرنے والا بھی کوئی نہیں خادم کا انتظام کرنے کی بھی گنجائش نہیں اور وہ کام اور سفر بھی ضروری نہیں تو اس حالت میں ان کی اطاعت واجب ہوگی۔

(۲) اگر دونوں باتوں میں سے کوئی بات نہ ہو یعنی نہ اس کام یا سفر میں اس کو کوئی خطرہ ہو اور نہ والدین کی مشقت اور تکلیف ظاہری کا کوئی احتمال قوی ہو تو بلا ضرورت بھی وہ کام یا سفر باوجود ان کی ممانعت کے جائز ہے۔ اگرچہ مستحب ہی ہے کہ اُس وقت بھی ان کی اطاعت کرے۔

والدین کے مطالبہ پر بیوی | پچھلی بحث کی روشنی میں اب یہ سمجھنا بھی آسان ہے کہ اگر کسی شخص کو طلاق دینے کا حکم | کے والدین کو اس کی بیوی سے ایذا پہنچتی ہو اور والدین اس سے بیوی کو طلاق دینے کو کہیں تو ایسی صورت میں اس شخص کے ذمہ طلاق دینا واجب ہے،

لیکن اگر والدین کو اس کی بیوی سے کوئی واقعی تکلیف نہیں بلکہ والدین خواہ مخواہ اس کو طلاق دینے کو کہہ رہے ہوں تو ایسی صورت میں والدین کے حکم پر عمل اس کے لئے ضروری نہیں بلکہ اس صورت میں طلاق دینا عورت پر ایک طرح کا ظلم کرنا ہے طلاق اللہ تعالیٰ کے نزدیک بڑی بُری چیز ہے فقط مجبوری میں جائز رکھی گئی ہے خواہ مخواہ طلاق دینا ظلم اور مکروہ

ملہ مذکورہ بحث تسہیل و تنقیص اور تخریر کے ساتھ حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ کے رسالہ "تعدیل حقوق الوالدین" سے ماخوذ ہے جو بواہر انوار میں (ص ۲۸۳ تا ۲۸۷) شامل ہے اور ہشتی گوہر کے ہمیرہ ثانیہ کی حیثیت سے ہشتی زیور کے آخر میں بھی چھپا ہوا ہے نیز امداد الفتاویٰ جلد چہارم میں بھی موجود ہے، دلائل کی تفصیل بھی ان کتابوں میں موجود ہے حضرت مولانا ماشق الہی صابو نے اپنے رسالہ "حقوق الوالدین" کے آخر میں حضرت تھانوی کے رسالہ کی تلخیص و تسہیل بھی

کردی ہے ۱۲ مرتب

۱۵۴ المسئلۃ الذکی (ج ۱ ص ۳۲۹) مخطوطہ ۱۲

سکہ شمس الائمہ سرخسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں :

وإيقاع الطلاق مباح وإن كان مبغضاً في الأصل عند عامة العلماء (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تحریمی ہے نکاح تو وصال کے لئے موضوع ہے بلا وجہ فراق کیسے جائز ہو سکتا ہے۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کے واقعہ کا تعلق ہے اس میں حضرت عمر فاروقؓ نے جو اپنے صاحبزادہ کو طلاق کا حکم دیا اور پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے حکم کی توثیق کرتے ہوئے "طلق امرأتک" ارشاد فرمایا ظاہر ہے کہ اس کی کوئی معقول وجہ ہوگی ورنہ خواہ مخواہ طلاق دنیا ظلم ہے، حضرت عمرؓ جیسے علیل القدر صحابی کسی ظلم کیسے کر سکتے تھے اور اگر بغرض محال وہ ایسا کرتے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کیسے گوارا فرماتے؟ اور کیسے ظلم کی اعانت فرما سکتے تھے؟ یقیناً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا پورا الطینان تھا کہ حضرت عمرؓ نے جو طلاق کا حکم دیا، اس کی کوئی صحیح وجہ ہوگی اور ایسی صورت میں والدین کے حکم کی تعمیل ضروری ہے کما مر۔ البتہ یہ سوال رہ جاتا ہے کہ اگر اس صورت میں حضرت ابن عمرؓ کے لئے اپنے والد کے حکم کی تعمیل ضروری تھی تو انھوں نے ابتداءً طلاق دینے سے انکار کیوں فرمایا، یہاں تک کہ حضرت عمرؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہنے کی نوبت آئی، اور پھر آپؐ نے طلاق دینے کا حکم فرمایا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی نظر ایک طرف اپنے والد کے حکم کی طرف تھی تو دوسری جانب طلاق کے مبغوض ہونے کی طرف تھی، گویا والد کی نافرمانی یا ارتکاب مبغوض "بلیتین" میں سے کسی ایک کو وہ "اھون" سمجھ کر ترجیح نہ دے پا رہے تھے، اور طلاق کے جس سبب صحیح کی طرف حضرت عمر فاروقؓ کی توجہ تھی وہ اہلیہ کی محبت کی وجہ سے ان کی نظروں سے اوجھل تھا اس لئے انھوں نے ابتداءً طلاق دینے سے توقف فرمایا اور بعد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

ومن الناس من يقول لا يباح إيقاع الطلاق إلا عند الضرورة لقوله صلى الله عليه وسلم: لعن الله كل ذواق مطلق، وقال صلى الله عليه وسلم: أيما امرأة اختلعت من زوجها من نشور فليهما لعنة الله والملائكة والناس أجمعين؛ دیکھئے مبسوط خسی (ج ۶ ص ۶) اول کتاب الطلاق ۱۲ مرتب معنی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۵۰۴)

(۱) مذکورہ تفصیل حکیم الامت حضرت تھانویؒ کے رسالہ "ازالۃ الرین عن حقوق الوالدین" (ص ۱۳ و ۱۹) سے ماخوذ ہے جو "آداب زندگی" اور "اصلاحی نصاب" کا حصہ ہے ۱۲ م

کے فرمان پر طلاق دیدی۔ واللہ اعلم وعلیہ اتم وأحکم
شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

باب ما جاء في طلاق المعتوه

عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كل طلاق جائز إلا

طلاق المعتوه المغلوب على عقله -

”كل طلاق“ میں حصر اضافی ہے ورنہ اگر حصر عقلی مانا جائے تو لازم آئے گا کہ بچہ کی طلاق بھی واقع ہو جائے حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے یہاں حصر اضافی قرار دیا جائے گا، گویا باعتبار عاقل کے حصر ہے یہ

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں حدیث باب میں ”معتوه“ سے مراد مجنون ہے معتوه کے معنی مشہور مراد نہیں یعنی ”الذی لیس برشید و لیس له کثیر تجربة و خيرة و بصيرة في الامور“ (جسے نا تجربہ کار اور نا سمجھ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے) اس لئے کہ اس کی

۱۔ مذکورہ جواب الکوکب الدری (ج ۲ ص ۲۶۸) سے ماخوذ ہے -

ایک جواب یہ سمجھ میں آتا ہے کہ چونکہ طلاق کا سبب صحیح ان کی نظروں سے اوجھل تھا اس لئے بلا وجہ طلاق دینا ان کے نزدیک ویسے بھی درست نہ تھا جبکہ ان کو اہلیہ سے قلبی لگاؤ بھی زیادہ تھا اس لئے انھوں نے ابتداء طلاق دینے سے انکار کر دیا، پھر بعد میں جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان سے اپنے والد کے حکم کی توثیق ہو گئی تو تعمیل حکم میں طلاق دیدی واللہ اعلم ۱۲ مرتب -

۲۔ شرح باب از مرتب ۱۲ م

۳۔ الحدیث لم یخرجہ أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی قالہ الشیخ محمد قواد عبد اللہ الجامع الصحیح (ج ۳ ص ۴۹۶) ۱۲ م

۴۔ یہ تشریح المسک الذکی (ج ۱ ص ۳۳) معنوطہ سے ماخوذ ہے ۱۲ م

۵۔ واضح رہے کہ معتوه اصطلاح فقہ میں ”من کان قليل الفهم مختلط الكلام فاسد التدبير شبیه بالمجنون وذلك لما یصیبه فساد فی عقله من وقت الولادة“ کو کہا جاتا ہے کافی قواعد الفقہ (ص ۴۹)

معتوه اور مجنون میں محض یہ فرق ہے کہ معتوه مارتا پیٹتا اور گال (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

طلاق واقع ہو جاتی ہے ۔

مجنون و معتوہ کی طلاق کے واقع نہ ہونے پر اجماع ہے حکاہ العینیؒ، پھر عدم وقوع طلاق کا حکم ”ناکم“ اور ”مغنی علیہ“ یعنی بیہوش وغیرہ کو بھی شامل ہے ۔
یہاں یہ وہم ہو سکتا ہے کہ ان مذکورہ معذورین اور سکران میں کوئی فرق نہیں تو جس طرح ان کی طلاق واقع نہیں ہوتی اسی طرح سکران کی بھی طلاق واقع نہ ہونی چاہئے حالانکہ حنفیہ کے مسلک کے مطابق اس کی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

نہیں دیتا جبکہ مجنون ایسی حرکات میں مبتلا ہوتا ہے کافی البحر الرائق (ج ۳ ص ۲۹)

معتوہ اور مجنون دونوں کی طلاق واقع نہیں ہوتی کافی بدائع الصنائع (ج ۳ ص ۹۹ و ۱۰۰)

فصل وأما شرائط الركن فأشياء، كتاب الطلاق ۔

حدیث باب میں ”معتوہ“ سے ”من فاعقده اختلال“ مراد ہے جس میں معتوہ اور مجنون دونوں آجاتے ہیں۔ اس تشبیح سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حضرت گنگوہی قدس سرہ نے جو معتوہ کے معنی مشہور کیا ہیں وہ ایک تیسرے معنی ہیں جو مجنون اور معتوہ اصطلاحی سے مغایر ہیں واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب عافہ اللہ
(حاشیہ صفحہ ۱۸)

۱۔ عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۲۰) باب الطلاق فی الاطلاق والکفر ۱۲ م

۲۔ اس لئے کہ ان میں سے کوئی اپنے حواس میں نہیں ہوتا ۱۲ م

۳۔ سکران کی غلاق | سکران کی طلاق کے وقوع اور عدم وقوع کے بارے میں اختلاف ہے

حضرت سعید بن المسیب، حسن بصری، ابراہیم نخعی، زہری، شعبی، امام اوزاعی، سفیان ثوری اور امام ابو حنیفہ اور امام مالکؒ یہ حضرات سکران کی طلاق کے وقوع کے قائل ہیں، امام شافعی کا اصح قول بھی اسی کے مطابق ہے، نیز امام احمدؒ کی بھی مرجوح روایت یہی ہے ۔

جبکہ ابو الشعثاء، طاؤس، عکرمہ، قاسم، عمر بن عبدالعزیز، ربیعہ، لیث، امام اسحاقؒ اور مرزئی سکران کی طلاق کے عدم وقوع کے قائل ہیں، امام احمدؒ کی راجح اور امام شافعیؒ کی مرجوح روایت بھی اسی کے مطابق ہے، حنفیہ میں سے امام طحاویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے ۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۲۹) باب الطلاق فی الاطلاق ۱۲

مرتب عنی عنہ ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مجنون و معتوہ کے مغلوب العقل ہونے کا سبب قدرتی اور غیر اختیاری ہے، اسی طرح نائم کی نوم اگرچہ بظاہر اختیاری معلوم ہوتی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ بھی غیر اختیاری ہے کما یظہر عند التأمّل، جبکہ سکران کے مغلوب العقل ہونے کا سبب خود اس کا کسی ہے پھر وہ معصیت بھی ہے، لہذا اس کی طلاق واقع ہو جائے گی۔

البتہ یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ مسافر اگرچہ معصیت مثلاً سرقہ وغیرہ کے لئے سفر کر رہا ہو تب بھی اسے رخصت سفر حاصل ہو جاتی ہے اور وہ قصر کرتا ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ سکران کو بھی عدم وقوع طلاق کی گنجائش حاصل ہو کہ جس طرح سفر معصیت میں معصیت آدمی کی رخصت کو ختم نہیں کرتی اسی طرح سکر کی معصیت سے اس کے مغلوب العقل ہونے کا عذر ختم نہ ہونا چاہئے۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ رخصت سفر کا مدار سفر پر ہے اور وہ معصیت کی حالت میں بھی موجود ہوتا ہے لہذا رخصت سفر حاصل ہو جاتی ہے ”والمؤاخذۃ علی المعصیۃ أمر آخر باق علیہ“ جبکہ یہاں طلاق کا دار و مدار الفاظ طلاق پر ہے اور الفاظ طلاق موجود ہیں لہذا طلاق واقع ہو جائے گی، فتاویٰ اعلیٰ واللہ اعلم

شرح باب از مرتب عفی عنہ

باب (بلا ترجمہ)

عن عائشۃ قالت کان الناس والرجل یطلق امرأۃ ما شاء أن یطلقها وہی

۱۔ لیکن اس جواب پر یہ الجھن پھر بھی باقی رہتی ہے کہ اگر محض الفاظ طلاق پر مدار ہو تو الفاظ طلاق تو نائم اور مجنون کی صورت میں بھی پائے جاتے ہیں؟

البتہ یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ طلاق کا مدار الفاظ طلاق پر ہے بشرطیکہ وہ غیر مغلوب العقل سے صادر ہوئے ہوں، سکران اگرچہ مغلوب العقل ہے لیکن چونکہ اس کا مغلوب العقل ہونا اس کے کسب اختیار سے ہے اس لئے وہ حکم کے اعتبار سے ”غیر مغلوب العقل“ میں شمار ہے اس لئے اس کی طلاق واقع ہو جائے گی ۲ مرتب ۳۔ اس باب سے متعلقہ بیشتر تشریح الکوکب الدرّی (۲۵ ص ۲۶۶) سے ماخوذ ہے ۱۲

۴۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۵۔ الحدیث لم یخرجہ أحد من اصحاب الکتب الستۃ سوى الترمذی قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی، الجامع الصحیح للترمذی (ج ۳ ص ۹۷) ۱۲

۶۔ ”کان الناس“ اس کی خبر مخدوہ ہے، یعنی ”یطلقون“ اور ”والرجل یطلق امرأۃ“ الجملة حالیہ ہے۔ کذا فی الکوکب (۲۵ ص ۲۶۶) ۱۲ مرتب۔

امراته إذا ارتجعا وهي في العدة وإن طلقها مائة مرة أو أكثر.....
حتى نزل القرآن الطلاق مَرَّتَيْنِ فَاِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيْعٍ بِإِحْسَانٍ،

قالت عائشة فاستأنت الناس الطلاق مستقبلاً مَنْ كَانَ طَلَقَ وَمَنْ
لَمْ يَكُنْ طَلَقَ. یعنی زمانہ جاہلیت میں لوگوں کا عام معمول یہ تھا کہ عورت کو طلاق
دے دیا کرتے تھے اور ان کو عدت میں رجوع کرنے کا اختیار ہوتا تھا رجوع کرنے کی
تقدیر پر عورت آدمی کی بیوی شمار ہوتی تھی خواہ کتنی ہی مرتبہ طلاق دیدی جائے اور
کتنی ہی مرتبہ رجوع کر لیا جائے۔

پھر جب آیت قرآنی "الطَّلَاقُ مَرَّتَيْنِ" نازل ہوئی تو اس نے دو مرتبہ رجوع
کے معتبر ہونے اور تیسری طلاق کی صورت میں حرمت غلیظہ کا حکم لگا دیا۔

اب حضرت عائشہؓ کے مذکورہ جملہ کا مطلب یہ ہے کہ آیت قرآنی نازل ہونے
کے بعد لوگوں نے تین طلاق کا اعتبار شروع کر دیا اور تین کا عدد پورا ہونے پر حرمت
غلیظہ کا حکم لگانے لگے البتہ نزول آیت سے قبل دی جانے والی ایسی طلاقوں کو کالعدم شمار
کیا گیا جن کے بعد رجوع کیا گیا تھا۔

زمانہ جاہلیت کے | اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ زمانہ جاہلیت کے تصرفات ہدر
تصرفات ہدر ہیں | ہیں چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت نہیں کہ آپ
نے کسی نو مسلم سے یہ پوچھا ہو کہ اس نے مال کہاں سے کمایا؟ باوجودیکہ ان کے ہاں
جوئے اور سود وغیرہ کا عام رواج تھا، معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص اسلام لے آئے اور اس
نے اسلامی لحاظ سے ناجائز ذرائع سے مال کمایا ہو تو ایسا مال اس شخص کے لئے حلال ہوگا
اور اس کو اس مال کے لوٹانے یا صدقہ کرنے کا حکم نہ دیا جائے گا بشرطیکہ وہ مال ان کے
اپنے سابقہ دین کی رو سے حلال ہو۔ واللہ اعلم۔ شرح باب از مرتب۔

باب ماجاء فی الحامل المتوفی عنها زوجها تضرع

عن الأسود عن ابی السنا بل بن بعلک قال وضعت سبعة بعد وفاة زوجها

۱۔ مذکورہ تشریح الکوکب الدری (ج ۲ صفحہ ۲۸) سے ماخوذ ہے۔ ۱۲ م

۲۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

۳۔ الحدیث أخرجه النسائی (ج ۲ صفحہ ۱۳۳) باب عدة الحامل المتوفی عنها زوجها، وابن ماجہ (صفحہ ۱۳۶)

باب الحامل المتوفی عنها زوجها ۱۲ م

بثلاثة وعشرين أو خمسة وعشرين يوماً فلما قُلت تشوّفت للنكاح فأنكر عليها فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال إن تقعد فقد حلّ أجلها -

متوفی عنہا زوجہا کی عدت کا بیان اس آیت میں آیا ہے «وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَنْزُوا بِأَجَائِهِمْ بِأَنْفُسِهِمْ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا» (الآیۃ) اور حاملہ کی عدت کا بیان اس آیت میں آیا ہے «وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ»

ان دونوں آیتوں کی روشنی میں «متوفی عنہا زوجہا غیر حاملہ» کی عدت متعین ہے یعنی چار مہینہ دس دن اور حاملہ غیر متوفی عنہا زوجہا کی عدت بھی متعین ہے یعنی وضع حمل، البتہ ایک صورت میں تعارض پیدا ہو جاتا ہے یعنی «حاملہ متوفی عنہا زوجہا» کی صورت میں، پہلی آیت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی عدت چار مہینے دس دن ہو جبکہ دوسری آیت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی عدت وضع حمل ہو۔

چنانچہ حضرات صحابہ کرام میں «حاملہ متوفی عنہا زوجہا» کی عدت کے بارے میں اختلاف رہا ہے۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا مسلک یہ ہے کہ وضع حمل اور چار مہینے دس دن دونوں کا پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ احوط بھی یہی ہے اس مسلک کو یوں بھی تعبیر کیا جاتا ہے کہ ایسی عورت کی عدت اربعہ الاجلین ہے، شروع میں حضرت ابن عباسؓ کا مسلک بھی یہی تھا۔ اس صورت میں تعارض کو گویا کہ تطبیق کے طریق سے ختم کیا گیا ہے۔

جبکہ جمہور صحابہ کرام اور ائمہ اربعہ کے نزدیک ایسی عورت کی عدت متعین طور پر وضع حمل ہے، مذکورہ حدیث باب سے جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، اس روایت پر اگرچہ انقطاع کا اعتراض ہے لیکن اسی باب کی دوسری روایت سے بھی جمہور کا مسلک ثابت ہوتا ہے،

لہ ارتفعت وطهرت ۴۱۲

لہ ای مالت إلیہ ۴۱۲

لہ سورہ بقرہ آیت (۲۳۴) پ، ۴۱۲

لہ سورۃ طلاق آیت (۳) پ، ۴۱۲

۵ بشرطیکہ عدت چاند کی پہلی تاریخ سے شروع ہوتی ہو، ورنہ اگر عدت اسلامی مہینہ کے درمیان شروع ہوئی ہو تو عدت کے ۱۳۰ دن ہوں گے، گویا پہلی صورت میں مہینہ معتبر ہے خواہ انتیس دن کا ہو یا تیس دن کا، اور دوسری صورت میں ہر مہینہ کے تیس دن متعین ہیں، دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۳ ص ۹۵) فصل وأما بیان مقادیر العدة الواجبۃ ۱۲ مرتب

سليمان بن يسار فرماتے ہیں " أن أبا هريرة وابن عباس وأبا سلمة بن عبد الرحمن تذاكروا المتوفى عنها زوجها الحامل تضع عند وفاة زوجها فقال ابن عباس تقتد آخر الأجلين ومات أبو سلمة بل تحل حين تضع وقال أبو هريرة أنا مع ابن أخي يعني أبا سلمة ، فأرسلوا إلى أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم فقالت قد وضعت سبيعة الأسمية بعد وفاة زوجها بيسير فاستفتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمرها أن تتزوج " امام ترمذی نے اس روایت کو "حسن صحیح" قرار دیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے روایت سننے کے بعد جمہور کے مسلک کی طرف رجوع کر لیا تھا۔

حقیقت بھی یہی ہے کہ دوسری آیت یعنی "اولات الاحمال" پہلی آیت یعنی "والذین یتوفون منکم" کے لئے متعارض صورت میں ناسخ ہے جبکہ دو صورتوں میں تو کوئی تعارض ہی نہیں کما تر، جن حضرات نے بعد الأجلین کا قول اختیار کیا اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ ان کو سبیعہ اسمیہ والی روایت نہ پہنچی تھی اور بعد الأجلین کو اختیار کرنے میں احتیاط تھی، دوسری وجہ یہ تھی کہ ان کو یہ علم نہ تھا کہ کونسی آیت نزول کے اعتبار سے مقدم ہو کر منسوخ ہے اور کونسی آیت مؤخر ہو کر ناسخ ہے۔ جبکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں "من شاء باهله أن سورة النساء القصوى (سورة الطلاق) نزلت بعد التي في البقرة" نیز حضرت عمرؓ فرماتے ہیں "لو وضعت وزوجها على سريره لا لقضت عدتها ويحل لها أن تتزوج به واللہ اعلم۔ شرح باب الزمربی عافاه اللہ

باب ما جاء في عدة المتوفى عنها زوجها

قالت زينب دخلت على أم حبيبة زوج النبي صلى الله عليه وسلم حين توفي أبوها

۱۔ مذکورہ تشریح کے لئے درج ذیل کتب سے استفادہ کیا گیا ، فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۲۲) باب العدة ، البحر الرائق (ج ۴ ص ۱۳۳ و ۱۳۴) باب العدة - اور الکوکب الثدی (ج ۲ ص ۲۴۰ و ۲۴۱) ۱۲ مرتب

۲۔ الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۱) باب احواد المرأة على غير زوجها، کتاب الجنائز، و مسلم (ج ۱ ص ۱) باب وجوب الإحداد في عدة الوفاة ونحوه في غير ذلك إلا ثلاثة أيام ۱۲ م

ابوسفیان بن حرب فدعت بطیب فیہ صفة خلق اوغیره فذهنت به جاریة
ثم مسّت بعارضیها ثم قالت والله ما لی بالطیب من حاجة غیر انی سمعت رسول الله
صلی الله علیه وسلم یقول لا یحل لامرأة تؤمن بالله والیوم الآخر ان تحد علی میت
فوق ثلاثة ايام الا علی زوج أربعة أشهر وعشراً۔

عورتوں کے بناؤ سنگھار اور زیب و زینت | اس روایت میں "مسّت بعارضیها" کے
کا جواز اور اس کی شرائط

الفاظ سے معلوم ہوا کہ اگر تطیب یا زینت کے لئے کوئی چیز رخساروں پر لگائی جائے
تو جائز ہے۔

عورتوں کے بناؤ سنگھار اور زیب و زینت سے متعلق تفصیلی احکام فقہی کتابوں
میں نہیں ملتے، لیکن قرآن و سنت کے مجموعی دلائل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ چند شرائط کے
ساتھ ہر قسم کا بناؤ سنگھار اور زیب و زینت عورت کے لئے جائز ہے۔
① نا محرم کے لئے نہ ہو ② تغیر خلق اللہ نہ ہو، یعنی ایسی زینت اور بناؤ سنگھار

۱۔ وهر طیب معروف مرکب يتخذ من الزعفران وغيره من اذاع الطيب وتغلب عليه الحمرة والصفرة
كذا في النهاية (ج ۲ ص ۱۲) مرتب

۲۔ قال السنبي هو الوجه فوق الذقن الى ما دون الاذن وقال الاثني العارض الأسنان وأطلقت هنا
على الخدين مجازاً لانهما عليها فهو من مجاوز المجاورة أو من تسمية الشيء بما كان من سببه۔ كذا في تكملة
فتح الملهم (ج ۱ ص ۲۲۴) ۱۲ م

۳۔ أخذت المرأة علی زینتها فجاءت فحدت وحدت تحد وتحد فهي حاد إذا حُرِّثَ عليه ولبست
ثياب الحزن وتركت الزينة۔ النهاية (ج ۱ ص ۳۵۲) ۱۲ مرتب

۴۔ ظاہر ہے کہ جب نا محرم کے سامنے جانا ممنوع ہے تو نا محرم کے لئے زیب و زینت اختیار کرنا کیوں ممنوع
نہ ہوگا، نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "والمرأة إذا استعطرت فمرت بالمجلس فهي كذا وكذا یعنی زانیۃ"
سنن ترمذی (ج ۲ ص ۲۸۸) باب ما جاء فی كراهية خروج المرأة متعطرة، (باب الاستئذان والآداب ۱۲ مرتب

۵۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعن الواشيات (گودنے والیاں)
والمستوشيات (گودلنے والیاں) والمستنصات (چہرے سے بال نوچنے کا حکم دینے والیاں) مبتغيات اللعن
متغيات خلق الله۔ ترمذی (ج ۲ ص ۲۸۸) باب ما جاء فی الواصلة والمستوصلة الخ ۱۲ مرتب

نہ ہو جو اصل حلیہ بگاڑ کر رکھ دے (۳) تشبیہ بالکفار نہ ہو۔

مسألة الحداد | حدیث باب سے معلوم ہوا کہ شوہر کے سو ا کسی کے لئے تین سے زائد سوگ منانا جائز نہیں البتہ بیوی شوہر کی موت پر چار مہینہ دس دن سوگ منائے گی، جو واجب ہے۔

پھر اس سوگ کے بارے میں اختلاف ہے :
امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ سوگ ہر معتدۃ الوفات پر واجب ہے خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ، مسلمہ ہو یا کتابیہ۔
امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صغیرہ اور کتابیہ پر سوگ واجب نہیں، ابو ثور اور بعض مالکیہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

۱۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لپس من من تشبه بغيرنا لا تشبهوا باليهود ولا بالنصارى الى الله" أخرجه الترمذی (ج ۲ ص ۲۷۷) باب ما جاء في كراهية إشارة اليد في السلام ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ خرائط اور بھی ہیں

(۴) تشبیہ بالرجال نہ ہو، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم المتشبهات بالرجال من النساء والمتشبهين بالنساء من الرجال" - ترمذی (ج ۲ ص ۲۷۷) باب ما جاء في المتشبهات بالرجال الخ۔
(۵) بے جا اسراف نہ ہو، ارشاد باری تعالیٰ ہے "وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ" (سورۃ النعام، آیت ۱۳۱) پ،
(۶) فخر و مباہات کے لئے نہ ہو، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "مَنْ لَبَسَ ثَوْبًا شَهْرًا (ثوب تکبر وقفاخر) في الدنيا ألبسه الله ثوب مذلة يوم القيامة ثم أُلْهِبَ فيه نارا" - بروایۃ ابن عمر، سنن ابن ماجہ (ص ۲۵۷) کتاب اللباس، باب من لبس شهرا من الثياب۔
نیز آپ کا ارشاد ہے "كلوا واشربوا وصدقوا والبسوا ما لم يخالفكم إسرائ أو محيلة"۔

حوالہ بالا باب البس ما شئت الخ۔

(۷) حلال مال سے ہو، وہ ظاہر۔

(۸) کسی اور جہت سے اس میں ممانعت نہ ہو، مثلاً بچنے والا زیور نہ ہو کما فی روایۃ ابی داؤد (ج ۲ ص ۵۸۱)

کتاب الخاتم، باب ما جاء في الجلاجل، اور مثلاً لوہے کا زیور نہ ہو۔ کافی روایۃ بريدة للتومذی

(ج ۱ ص ۲۷۷) أبواب اللباس، باب بلا قرجة - ۱۲ مرتب عن الشرح

۳۔ یہاں سے لیکر "قالت زينب وسمعت أُمّ سلمة تقول الخ" تک کی تشریح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ ارشید

۴۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۴) نیز امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک "امہ منکوحہ" پر بھی سوگ

واجب نہیں جبکہ جمہور کے نزدیک واجب ہے، حوالہ مذکورہ ۱۲ مرتب

حدیث باب امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی دلیل ہے کہ اس میں ”لا یحِلُّ لامرأة تؤمن بالله“ کے الفاظ سے بالغہ مؤمنہ کو خطاب کیا گیا ہے جس کا حال یہ ہے کہ ”احداد“ ”مرأة“ پر واجب ہے نہ کہ صغیرہ پر، اور مؤمنہ پر واجب ہے نہ کہ کافرہ پر۔

البتہ حدیث باب ”لا یحِلُّ لامرأة تؤمن بالله والیوم الآخر أن تحذ علی میت فوق ثلاثة أيام إلی زوج أربعة أشهر وعشرا“ سے جو وجوب احداد پر استدلال کیا گیا ہے اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس حدیث میں استثناء عدم حل سے ہے جو محض حلت اور جواز پر دال ہے لہذا اس سے وجوب احداد پر کیسے استدلال کیا جاسکتا ہے؟

حضرت استاذ محترم دام اقبالہم تکلّم فتح الملہم میں فرماتے ہیں کہ شرار نے اس اشکال کے جو جوابات دیئے ہیں ان پر قلب مطمئن نہیں ہوتا اور احقر کے نزدیک اس کا بہتر جواب یہ ہے کہ اس مقام پر استثناء ”اثبات حل“ کے لئے ہے اور نفل کے دو معنی ہیں، ایک عدم حرمت جو ایک عام معنی ہیں جو وجوب کو بھی شامل ہیں، دوسرے عدم حرمت اور عدم وجوب جو ایک خاص معنی ہیں۔

اور حدیث باب میں دونوں معنی ممکن ہیں لیکن ہمارے نزدیک پہلے معنی جو وجوب کو بھی شامل ہیں متعدد دلائل کی بناء پر رائج ہیں۔

① مسلم میں یحییٰ بن سعید کے طریق سے حضرت حفصہؓ کی روایت میں استثناء زوج کے

۱۔ حضرت استاذ محترم دام اقبالہم تکلّم فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۲۵) میں فرماتے ہیں :

وزعم الحفاظ فی الفتح (ج ۱ ص ۲۲۵، باب تحذ المتوفی عنها النـ۔ مرتب) أن استدلال الحنفیة بهذا استدلال بالمفہوم ولكن لا یصح لكون المفہوم لا یجوز فیہ عند الحنفیة وإتّما حاصل دلیلنا أن هذا الحدیث مشتمل علی جزئین الأول حرمة الإحداد علی غیر الزوج فوق ثلاثة أيام، والثانی إيجاب الإحداد علی الزوج والخطاب فی كلا الأمرین من الحرمة والإيجاب إنما وقع للمرأة المؤمنة فأما الصغیرة والذمیة فقد سکت الحدیث عن خطابهما فترجعان إلی أصلهما وهو عدم الحرمة وعدم الإيجاب فإن الأصل فی الأشياء الإباحة ولا سیما لغير المكلفین فانما استثنی الحنفیة الصغیرة والذمیة من أحكام الحداد لأن لم یرد لهما حکم لآلئهم استدلالا بالمفہوم، هذا ما ظهر لی والله سبحانه أعلم ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۲۲۵) ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۲۲۵) باب وجوب الإحداد النـ ۱۲ م

بعدیہ الفاظ آئے ہیں ” فانہا تحذ علیہ اربعۃ اشھر وعشرا “ یہ الفاظ اگرچہ اخبار کے ہیں لیکن اخبار بھی انشاء کے معنی میں ہو کر وجوب کا فائدہ دیتا ہے ۔

② مسلم ہی میں حضرت حفصہؓ کی روایت ام عطیہ سے آئی ہے ” قالت کنا سنہی ان نحد علی میت فوق ثلاث الا علی زوج اربعۃ اشھر وعشرا ولا نکت حل ولا نطیب ولا نلبس ثوبا مصبوغا وقد رخص للمرأة فی طهرها اذا اغتسلت احدا منا من حیضہا فی نبذۃ من قسط واطفار “ اس روایت میں رخصت تحریم کے مقابلہ میں ہے جس کا حاصل یہ کہ اکتھال وغیرہ ناجائز ہے اور ترک زینت واجب ہے ۔

③ مسلم ہی میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت میں متوفی عنہا زوجہا کے لئے اکتھال کی اجازت طلب کرنے اور آپ کے اجازت نہ دینے کا ذکر ہے جو احداد کے وجوب پر دال ہے۔
مذکورہ بالا تمام تفصیل متوفی عنہا زوجہا کے بارے میں تھی، جہاں تک مطلقہ کا تعلق ہے سورجیہ کے بارے میں تو ترک حداد متفق علیہ ہے البتہ مبتوتہ یعنی مطلقہ بائنا یا مغلظہ کے بارے میں اختلاف ہے :

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک اس پر بھی حداد واجب ہے، ابو ثورؒ، ابو عبیہؒ اور حکمؒ کا بھی یہی مسلک ہے ۔

جبکہ جمہور کے نزدیک اس پر سوگ واجب نہیں، اس لئے کہ شوہر نے اس کو طلاق دیکر وحشت زدہ کر دیا فلا تأسف علیہ ۔

لیکن حضرات احناف جو انفرماتے ہیں کہ سوگ کا وجوب نعمت نکاح کے فوت ہونے پر ہے۔

قالت زینب وسمعت أمی أم سلمة تقول جاءت امرأة إلى رسول الله صلی الله علیہ وسلم فقالت یا رسول الله إن ابنتی توفی عنہا زوجها وقد اشتکت عینیہا أنکحلہا ؟ فقال رسول الله صلی الله علیہ وسلم : لا ، مرتین أو ثلاث مرات ، کل ذلك یقول : لا ۔

۱۔ (ج ۱ ص ۴۸۸) باب وجوب الإحداد الخ ۱۲ م

۲۔ (ج ۱ ص ۴۸۸) ۱۲ م

۳۔ یہی روایت ترمذی کے زیر بحث باب کے آخر میں بھی آرہی ہے ۱۲ م

۴۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھیے شرح نزوی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۸۸) اور ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۶۱) فصل قال وعلی المبتوتۃ والمتوفی عنہا زوجها الخ - ۱۲ مرتب

حالتِ عذر میں معتدہ کے لئے | اس روایت سے استدلال کر کے ظاہر یہ کہتے ہیں کہ معتدہ
سرمہ وغیرہ لگانے کا حکم کے لئے سرمہ وغیرہ لگانا جائز نہیں اگرچہ آنکھوں میں کوئی
تکلیف ہی کیوں نہ ہو۔

جبکہ جمہور کے نزدیک بغیر عذر کے سرمہ لگانا اگرچہ جائز نہیں لیکن عذر کی صورت
میں رات کو سرمہ وغیرہ لگانے میں کوئی حرج نہیں،
حدیث باب کا جمہوریہ جواب دیتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہو گا کہ اس
عورت کا مرض اس درجہ کا نہیں جس میں سرمہ لگانا ضروری ہو اس لئے آپ نے اکتحال کی اجازت
نہ دی،

جہاں تک دن کا تعلق ہے امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک عذر کی صورت میں
دن میں بھی سرمہ لگانے کی اجازت ہے جبکہ امام شافعیؒ دن میں باوجود عذر کے اجازت نہیں
دیتے،

امام شافعیؒ کا استدلال ام حکیم بنت اسید کی روایت سے ہے جو وہ اپنی والدہ سے
نقل کرتی ہیں ”أَنْ زَوَّجَهَا تَوْفَى وَكَانَتْ تَشْتَكِي عَيْنَيْهَا فَتَكْتَحِلُ بِالْجَلَاءِ قَالَ أَحْمَدُ
الصَّرَابُ بِكُلِّ الْجَلَاءِ فَأَرْسَلَتْ مَوْلَاةَ لَهَا إِلَى أُمِّ سَلَمَةَ فَسَأَلَتْهَا عَنْ كَحْلِ الْجَلَاءِ فَقَالَتْ
لَا تَكْتَحِلِي بِهِ إِلَّا مِنْ أَمْرِ لَابِدَةٍ مِنْهُ يَشْتَدُّ عَلَيْكَ تَكْتَحِلِينَ بِاللَّيْلِ وَتَمْسَحِينَ
بِالنَّهَارِ ثُمَّ قَالَتْ هَذَا ذَلِكَ أُمُّ سَلَمَةَ دَخَلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
حِينَ تُوُفِيَ أَبُو سَلَمَةَ وَقَدْ جَعَلَتْ عَلَى عَيْنَيْهَا صَبْرًا فَقَالَ مَا هَذَا؟ يَا أُمُّ سَلَمَةَ!
فَقَالَتْ إِنَّمَا هُوَ صَبْرٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَيْسَ فِيهِ طَيْبٌ قَالَ إِنَّهُ يَشُدُّ الْوَجْهَ فَلَا
تَجْعَلِيهِ إِلَّا بِاللَّيْلِ وَتَنْزِهِهِ بِالنَّهَارِ، الحديث

۱۔ یہ بحث بھی مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ م

۲۔ أخرجه أبو داود (ج ۱ ص ۳۱۵) باب فيما تجتنب المعتدة في عدها ۱۲ م

۳۔ هو بالكسر والمد الإشد وقيل هو بالفتح والمد والقصر ضرب من الكحل، النباهية

(ج ۱ ص ۲۹) ۱۲ مرتب

۴۔ عسادة شجر مت ۱۲ م

عذر کی حالت میں دن میں سرمہ وغیرہ لگانے کے جواز پر احناف کی کوئی مضبوط دلیل
تلاش کے باوجود نہ مل سکی۔ واللہ اعلم

ثم قال إثمها أربعة أشهر وعشرا، وقد كانت إحداكن في الجاهلية
ترمي بالبعرة على رأس الحول -

زمانہ جاہلیت میں یہ دستور تھا کہ بیوہ ایک تنگ کمرہ میں بدترین کپڑے پہن کر سال بھر
مقید رہتی تھی اور اس عرصہ میں ہر طرح کی زینت سے احتراز کرتی تھی، سال بھر گزرنے کے بعد کوئی جانور
اس کے کمرے میں بھیجا جاتا جس سے پونچھ کر وہ اپنی شرمگاہ کو صاف کرتی، پھر کمرہ سے نکل کر اسے
میگنی دی جاتی جسے وہ اٹھا کر پھینکتی، یہ انقضائے عدت کی علامت ہوتی تھی۔ حدیث باب
کے مذکورہ الفاظ میں اسی کی طرف اشارہ ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اس طرف اشارہ کرنا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں
عدت کے زمانہ میں عورت سخت تکالیف برداشت کیا کرتی تھی، اسلام نے حدود سے متجاوز
تمام پابندیاں ختم کر دیں اس لئے اسلام کی مقرر کردہ معمولی پابندیوں کو جو بڑی حکمتوں پر مشتمل ہیں
بخوشی برداشت کرنا چاہئے۔ واللہ اعلم۔

باب ما جاء في كفارة الظهار

أُنبأنا أبو سلمة ومحمد بن عبد الرحمن بن ثوبان أن سلمان بن صخر الأنصاري

سہ مذکورہ بحث اور اس سے متعلقہ مذاہب و دلائل کے لئے دیکھئے شرح نووی ص ۱۵۷ (ج ۱ ص ۴۸۷)، وجوب
الإسعاد، فتح القدير (ج ۲ ص ۱۱۱) فصل قال وعلى الميتة الخ، تكملة فتح الملهم (ج ۱ ص ۲۲۷) ۱۲ مرتب
سہ نفع قوت المغتذى على جامع الترمذی (ج ۱ ص ۱۷۷)۔

اس میگنی کے پھینکنے سے کیا مقصود ہوتا تھا اس میں مختلف اقوال ہیں :

(۱) إشارة إلى أنهما رمت البعرة (كما بين في التقرير)۔

(۲) إشارة إلى أن فعل الذي فعلته من التريص والصبر على البلاء الذي كانت فيه لما انقضى

كان عندها بمنزلة البعرة التي رمتها استحقاقا له وتغظيا لحق زوجها۔

(۳) ترميها على سبيل التناول بعدم عودها إلى مثل ذلك۔

دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۲۹۷) قبیل باب الکحل للحادة ۱۲ مرتب

سہ الحدیث أخرجه أبو داود (ج ۱ ص ۱۲۷) باب الظهار وابن ماجه (ص ۱۲۷) باب الظهار بتغير ۱۲

أحد بن بياضة جعل امرأته عليه كظهر أمته حتى بمضي رمضان فلما مضى نصف من رمضان وقع عليها ليلاً فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم أعتق رقية قال لا أجدها قال فصم شهرين متتابعين، قال لا استطيع قال اطعم ستين مسكيناً، قال لا أجده، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لغروة بن عمرو: أعطه ذلك العرق، وهو مكتل يأخذ خمسة عشر صاعاً أو ستة عشر صاعاً إطعام ستين مسكيناً۔

اس روایت سے استدلال کر کے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ جن ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلایا جائے گا ان میں سے ہر ایک کو ایک ”مد“ گندم دینا ہوگا، کیونکہ اس واقعہ میں آپؐ نے پندرہ صاع دیئے کا حکم دیا اور ایک صاع میں چار ”مد“ ہوتے ہیں لہذا پندرہ صاع میں ساٹھ مد ہوئے اور ہر فقیر کے حصہ میں ایک مد آیا۔ اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک ہر فقیر کو ایک صاع ”کھجور“ یا ”جو“ یا نصف صاع گندم دینا ہوگا کما فی صدقة الفطرؒ

حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤد میں سلمہ بن صخر کے طریق سے ابن العلاء البیاضی (جنہوں نے اپنی بیوی سے ظہار کیا تھا) کی روایت سے ہے، اس میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا تھا ”فأطعم وسقاً من تمر بن ستین مسکیناً“ اور وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے، اس طرح ہر مسکین کے حصہ میں ایک صاع آیا۔ جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ اصل حکم تو وسق ہی کا تھا، کما فی روایۃ ابی داؤد اس لئے آپؐ نے شروع میں ”أطعم ستین مسکیناً“ فرما کر اسی کا حکم دیا، لیکن بعد

له المد بالضم وهو رطل وثلاث بالعراق عند الشافعي وأهل الحجاز وهو رطلان عند أبي حنيفة وأهل العراق۔ النہایہ (ج ۲ صفحہ ۱۲) مرتب

کہ مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۱، صفحہ ۳۶۹ و ۳۷۰) مسأله قال لكل مسکین مد من بر أو نصف صاع من تمر أو شعير۔

اس مقام پر المغنی میں امام مالک کا مذہب اس طرح بیان کیا گیا کہ لكل مسکین مدان من جميع الأنواع

۱۲ مرتب

کہ (ج ۱ صفحہ ۱۲) باب فی الظہار۔ ۱۲ م

کہ النہایہ (ج ۵ صفحہ ۱۸۵) ۱۲ م

میں جب انہوں نے "لا اجد" کہہ کر اپنی عدم استطاعت ظاہر کی تو آپ نے جو کچھ موجود تھا ان کو دیدیا، گویا پندرہ صاع کا کافی ہو جانا ان کی خصوصیت تھی۔

یہ بھی ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو "مرۃ بعد مرۃ" چار مرتبہ یہ مکتل بھر کر عطا فرمایا ہو اور اس طرح ساٹھ صاع کی مقدار پوری ہو گئی ہو، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ طحاوی کی روایت میں ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أعطاه مکتلین، فی کل منہا خمسة عشر صاعاً" اس روایت سے دعویٰ پوری طرح تو ثابت نہیں ہوتا، البتہ اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ ایک مکتل پر اکتفا نہیں کیا گیا، عین ممکن ہے کہ مکتلین کے بعد دو مکتل اور بھی دیئے گئے ہوں جن کا راوی کو علم نہ ہو سکا ہو۔

نیز علامہ خطابیؒ معالم السنن میں فرماتے ہیں کہ سلمہ بن صخر کی روایت (جس میں ایک وسق یعنی ساٹھ صاع کا ذکر ہے) احوط ہے اور پندرہ صاع والی روایت میں یہ بھی امکان ہے کہ غلہ کی جو مقدار مہیا ہوئی وہ وقتی طور پر تصدق کے لئے دیدی گئی ہو اور بقیہ مقدار کو دین کے طور پر واجب فی الذمہ سمجھا گیا ہو کہ گنجائش ہونے پر دیدی جائے گی، اس صورت میں ظاہر ہے کہ پندرہ صاع پر اکتفا نہیں کیا گیا۔

اس کے علاوہ حدیث باب میں "عرق" کا لفظ آیا ہے جو زنبیل کے لئے مستعمل ہوتا ہے، اس کی گنجائش کے بارے میں رواۃ کا اختلاف ہے، حدیث باب میں اگرچہ راوی نے اس کی تشریح "مکتل یاخذ خمسة عشر صاعاً أو ستة عشر صاعاً" کے ساتھ کی ہے لیکن ابوداؤد کی ایک روایت میں اس کی تشریح "مکتل یسع ثلاثین صاعاً" کے ساتھ آئی ہے اور سنن ابی داؤد ہی کی ایک اور روایت میں اس کی مقدار "ستون صاعاً" بیان کی گئی ہے، یہ آخری روایت حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے، اس کو اس لحاظ سے بھی ترجیح حاصل ہے کہ حنفیہ کی مستدل وسق (ساٹھ صاع) والی روایت اس کی مؤید ہے۔ واللہ اعلم

۱۔ یہ روایت تلاش کے باوجود طحاوی یا کسی اور کتاب حدیث میں نہ مل سکی ۱۲ مرتب

۲۔ بہامش مختصر سنن ابی داؤد للہندی (ج ۳ مشکوٰۃ) باب الظہار، ۱۲ م

۳۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ مشکوٰۃ) باب الظہار ۱۲ م

باب ماجاء فی الإیلاء

ایلاء لغت میں حلف کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے آلۃ یولی ایلاء و آلۃ، حلف اٹھانا، شریعت کی اصطلاح میں ”منع النفس عن قربان المنکوحۃ أربعة أشهر فصاعداً منعاً مؤكداً باليمين“ کو کہا جاتا ہے۔

عن عائشةؓ قالت آتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من نسائه وحرم فجعل الحرام حلالاً وجعل فی اليمين حکارة۔

یہ ایلاء ایلاء اصطلاحی نہ تھا اس لئے کہ چار ماہ سے کم مدت کے لئے تھا، چنانچہ بخاری شریف میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت آئی ہے ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم آتی من نسائه شہراً“

حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت میں آیا ہے ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم طلق نساء“ آخرجہ ابن مردویہ بظاہر اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے اپنی ازواج مطہرات کو طلاق دیدی تھی لیکن راجح یہ ہے کہ آپؐ نے محض ایک ماہ کے لئے علیحدگی اختیار فرمائی تھی، جیس کہ حدیث باب اسی پر دال ہے، جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت کا تعلق ہے اول تو اس کی صحت معلوم نہیں، دوسرے اگر وہ روایت سنداً صحیح بھی ہو تب بھی حضرت ابن عمرؓ کا بیان اس شہرت پر مبنی ہو سکتا ہے جو لوگوں میں عام ہو گئی تھی کہ آپؐ نے اپنی ازواج مطہرات کو طلاق دیدی ہے، غالب یہ ہے کہ منافقین نے یہ مشہور کر دیا تھا کہ آپؐ نے اپنی ازواج مطہرات کو طلاق دیدی ہے، اور ان کے واسطے سے بعض مسلمانوں میں بھی یہ بات پھیل گئی ورنہ حقیقت وہی ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے۔

۱۔ عنایہ بہامش فتح القدیر (ج ۳ ص ۴۵) باب الإیلاء ۱۲ م

۲۔ لم یخرجہ أحد من أصحاب الکتب الستہ سوى الترمذی قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی

رحمہ اللہ، جامع الترمذی (ج ۳ ص ۵۴) رقم ۱۲۰۱ ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۲۵۶) کتاب الصوم، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا رأیتہم الحلال فصوموا ۱۲ م

۴۔ دیکھئے تملک فتح اللہم (ج ۱ ص ۱۸۸) باب بیان أن تأخیرہ امرأۃ لا یكون طلاقاً الا بالنیۃ۔ ۱۲ مرتب

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ناراضگی اور ازواجِ مطہرات سے ایلاہ فرمانے کی متعدد وجوہات تھیں۔

اولاً واقعہ غسل، ثانیاً واقعہ ماریٹ، اگر وہ درست ہو، جن کے نتیجہ میں آیت یَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاةَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ نازل ہوئی، ان کے بعد تیسرا واقعہ ازواجِ مطہرات کی جانب سے نفقہ میں اضافہ کے مطالبہ کی صورت میں پیش آیا، اس قسم کی وجوہات کی بنا پر آپ نے ایک ماہ کے لئے اپنی ازواجِ مطہرات سے علیحدگی اختیار فرمائی، ایک ماہ پورا ہونے پر آیتِ تحییر نازل ہوئی یَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُمْ تُؤَدُّنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا الْآيَةُ۔

۱۔ عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يشرب مسلاً عند زينب ابنة جحش ويمكث عندها فواطئت أنا وخديجة عن أيتنا دخل عليها فلقطل له أكلت المغاير (واحدة ما مغفور شيء ينزحه شجر العرفط حلوكا لنا طفت - نهاية (ج ۳ ص ۳۷۷) إني أجدمنك ريم مغاير قال لا ولكن كنت أشرب مسلاً عند زينب ابنة جحش فلن أعود له وقد حلفت لا تخبري بذلك أحداً - كذا في البخاري (ج ۲ ص ۷۷) كتاب التفسير، باب تبتغي مرضاة أزواجك الخ ۱۲ مرتب

۲۔ وأخرج الطبرانی في عشرة النساء وابن مردويه عن طريق أبي بكر بن عبد الرحمن عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم بمارية بيت حفصة فحجها معه فقالت يا رسول الله في بيتي تفعل هذا معي دون نساءك فذكر نحوه (أي حلف رسول الله صلى الله عليه وسلم لحفصة لا يقرب أمته وقال هي علي حرام فنزلت الكفارة ليعينم) فتح الباری (ج ۸ ص ۶۵۷) باب يَأْتِيهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ الْآيَةُ ۱۲ مرتب عن

۳۔ سورة تحریم آیت (۱) پ ۱۳ م

۴۔ اس واقعہ کی تفصیل حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت میں آئی ہے، دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۷۸) کتاب الطلاق، باب بیان أن تحيیره امرأته لا يكون طلاقاً إلا بالسنية ۱۲ مرتب

۵۔ سورة احزاب آیت (۲۸) پ ۱۳ م

۶۔ واقعہ تحییر سے متعلق مختلف تفصیلات کے لئے دیکھئے تكملة فتح الملهم (ج ۱ ص ۱۶۹ تا ۱۹۵) باب بیان أن تحيیره امرأته الخ ۱۲ م

۷۔ شروع باب یہاں تک کی شرح مرتب کا اضافہ ہے، ۱۲ مرتب

ایلاء کرنے والے کو اختیار ہے چاہے تو چار ماہ سے قبل رجوع کر کے حلف کو توڑ دے اور کفارہ یمین ادا کرے اور چاہے تو چار ماہ کی مدت گزر جانے دے، پھر احناف کے نزدیک چار ماہ گزرنے سے خود بخود طلاق بائن واقع ہو جائے گی اور تفریق کے لئے قضاء قاضی کی حاجت نہ ہوگی، جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چار ماہ گزرنے پر خود بخود طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ مدت پوری ہونے پر قاضی زوج کو بلا کر رجوع کا حکم دیگا اگر اس نے رجوع کر لیا تو ٹھیک ورنہ اس کو طلاق دینے کا حکم دے گا۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال آیت قرآنی "لِّلَّذِیْنَ یُؤْلَوْنَ مِنْ نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ اَرْبَعَةٍ اَشْهُرٍ فَاِنْ فَاَوْا فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ وَاِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَاِنَّ اللّٰهَ سَمِیْعٌ عَلِیْمٌ" سے ہے کہ اس میں چار مہینے گزرنے کے بعد عزم طلاق کا ذکر کیا گیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ محض مضی مدت سے طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ عزم طلاق ضروری ہے۔

حنفیہ کی دلیل حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کے آثار ہیں جو اس بات پر متفق ہیں کہ چار ماہ گزرنے سے خود بخود طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔ جہاں تک آیت قرآنی سے استدلال کا تعلق ہے اس کی تفسیر حضرت عبداللہ بن عباس سے یہ منقول ہے "انقضاء الاربعة عزیمۃ الطلاق والغیۃ الجماع" واللہ اعلم۔

۱۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۱، ص ۳۱۸ و ۳۱۹) ان مضی اربعة اشهر ورافقہ ۴۱۲
۲۔ سورہ بقرہ آیت ۲۲۶ و ۲۲۷ پ ۱۲

۳۔ چنانچہ حضرت عثمان اور زید بن ثابت فرماتے ہیں "إذا مضت أربعة أشهر فهي واحدة وهي أحق بنفسها تعتد عدة المطلقة"

یہی مضمون حضرت علی حضرت ابن مسعود اور حضرت ابن عباس سے بھی مروی ہے، حضرات تابعین رحمہم اللہ کے آثار ان کے علاوہ ہیں۔ دیکھئے مصنف عبدالرزاق (ج ۶ ص ۴۵۳ تا ۴۵۴) کتاب الطلاق باب انقضاء الأربعة۔
رقم ۱۱۶۳۸ - ۱۱۶۴۴ - اور ۱۱۶۴۵۔

نیز موطا امام محمد (ص ۲۶۳) باب الایلاء میں حضرت عمر بن الخطاب کا اثر ہے "إذا ألى الرجل من امرأته فمضت أربعة أشهر قبل أن يفى فقد بانت بتطليقة بائنة أعز" ۱۲ مرتب عنہ
۴۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۶ ص ۴۵۴، رقم ۱۱۶۴۰) ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی اللعان

عن ابن عمرؓ قال لاعن رجل امرأته و فرق النبي صلى الله عليه وسلم بينهما وألحق الولد بالأم۔ لعان کا معاملہ ایلاء کے برعکس ہے کہ ایلاء میں عند الاحناف نفس مذت کے گزرنے سے طلاق ہو جاتی ہے اور تفریق قاضی کی حاجت نہیں ہوتی جبکہ لعان میں احنا کے نزدیک نفس لعان سے فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ قاضی کا تفریق کرنا ضروری ہے، جبکہ ائمہ ثلاثہ ایلاء میں تو تفریق قاضی کے قائل تھے لیکن لعان میں فرقت کے لئے قضائے قاضی کی ضرورت نہیں سمجھتے اور فرقت کے لئے محض لعان کو کافی قرار دیتے ہیں، بلکہ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ محض مرد کے لعان سے فرقت واقع ہو جاتی ہے اگرچہ ابھی تک عورت نے لعان نہ کیا ہو۔ ”لأنها فرقة حاصلة بالقول فتحصل بقول الزوج وحده كالطلاق“

لہ لعان لغت میں دھتکارنے اور دور کرنے کے معنی میں آتا ہے اور احناف کے نزدیک اصطلاح شرع میں ”شہادات مؤکدات بالایمان مقرونة باللعن قائمة مقام حد القذف في حقه ومقام حد الزنا في حقها“ کو کہا جاتا ہے۔

جبکہ شرافع کے نزدیک لعان نام ہے ”ایمان مؤکدات بالشہادات الخ“ کا۔

چونکہ احناف کے نزدیک لعان کی حقیقت ”شہادات مؤکدات بالایمان“ ہے اس لئے ان کے نزدیک لعان کے لئے زوجین کا اہل شہادت ہونا ضروری ہے اور شرافع کے نزدیک چونکہ اس کی حقیقت ”ایمان مؤکدات بالشہادات“ اس لئے ان کے نزدیک لعان کے لئے اہلیت یمین کافی ہے واشد اعلم۔ دیکھئے یہاں مع ماشیہ (ج ۲ ص ۱۷۷) باب اللعان ۱۲ مرتب عافہ اللہ

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری (ج ۲ ص ۸۰) باب يلحق الولد بالملاعة، کتاب الطلاق و مسلم (ج ۱ ص ۴۹) کتاب اللعان ۱۲
۲۔ مذکورہ تفصیل المعنی (ج ۲ ص ۱۷۷، کتاب اللعان) سے ماخوذ ہے،

علامہ ابن قدامہ امام شافعیؒ کے قول کے بارے میں فرماتے ہیں ”ولانعلم أحداً وافق الشافعي على هذا القول“ نیز فرماتے ہیں ”وحكى عن السبتي أنه لا يتعلق باللعان فرقة“ لما روى أن العجلافي لما لاعن امرأته طلقها ثلاثاً فأنفذه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو وقعت الفرقة لما نفذ طلاقه“ پھر امام شافعیؒ اور بتیؒ کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”وكلا القولين لا يصح لأن النبي صلى الله عليه وسلم فرق بين المتلاعنين..... وقال سهل فكانت ستة لمن كان بعدهما أن يفرق بين المتلاعنين وقال عمر المتلاعنان يفرق بينهما ثم لا يجتمعان أبداً۔ ۱۲ رشيد اشرف معاشد

زیر بحث باب کی دونوں روایتیں حنفیہ کی دلیل ہیں جن میں ”ثم فترق بينهما“ اور ”وفترق النبي صلى الله عليه وسلم بينهما“ کے الفاظ آئے ہیں۔

لعان سے ثابت شدہ | لعان سے متعلق ایک دوسری بحث بھی ہے کہ لعان کے نتیجہ حرمت کی حیثیت میں ثابت شدہ حرمت کی کیا حیثیت ہے؟

حضرات طرفین فرماتے ہیں کہ فرقت لعان طلاقِ بائن کے درجہ میں ہے۔ البتہ جب تک لعان برقرار ہو اس وقت تک دوبارہ نکاح بھی درست نہیں لیکن اگر زوج نے زنا کا الزام لگانے میں اپنے آپ کو جھٹلایا اور اس پر حدِ قذف جاری ہو گئی یا عورت نے شوہر کے الزام کو درست قرار دیکر اپنی تکذیب کر دی تو اب ان کے لئے دوبارہ نکاح کرنا جائز ہو گیا۔

جبکہ امام ابو یوسفؒ، امام زفرؒ اور حسن بن زیادؒ فرماتے ہیں کہ لعان بغیر طلاق کے فرقت ہے اور اس فرقت سے ثابت ہونے والی حرمت دائمی اور ابدی ہے جیسے حرمتِ رضاع اور حرمتِ مصاہرت۔

ان حضرات کا استدلال سنن دارقطنی میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت سے ہے ”المتلاعنان إذا تفرقا لا يجتمعان أبداً“

جبکہ حضرات طرفین فرماتے ہیں کہ عویمر عب لانی کے واقعہ لعان میں آیا ہے ”فلما فرما من تلا عنهما قال عویمر کذبت علیہا یا رسول اللہ! ان أمسکتها فطلقها ثلاثاً قبل أن یأمرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، قال ابن شہاب فکانت سنة المتلاعنین۔“

۱۔ یہ بحث ”مرتب“ کا اضافہ ہے ۱۲ م

۲۔ یہ صورت بدائع الصنائع سے ماخوذ ہے جبکہ فتح القدیر (ج ۴ منلہ، باب اللعان) میں اس کی مختلف صورتیں آئی ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ اگر زوج نے لعان اور تفریق کے بعد اپنے آپ کو جھٹلایا تو اس کے لئے دوبارہ اس عورت سے نکاح جائز ہے حد قذف لگی ہو یا نہ لگی ہو، اور اگر زوج نے اپنی تکذیب لعان کے بعد قبل التفریق کی تو عورت اس کے لئے بغیر تجدید نکاح کے حلال ہے۔ انظر فتح القدیر لمزید التفصیل ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۳ منلہ، رقم ۱۱۶) باب المهر۔ نیز سنن ابی داؤد (ج ۱ منلہ) باب فی اللعان میں حضرت ہبل بن سعدؒ فرماتے ہیں ”فمضت السنة بعد فی المتلاعنین أن یفرق بینہما ثم لا یجتمعان أبداً“ ۱۲ مرتب

۴۔ صحیح بخاری (ج ۲ منلہ) باب اللعان ۱۲ م

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا طلاق دینے پر سکوت فرمانا، طلاق کو نافذ قرار دینا ہے، لہذا املا عن کے حق میں اصل تو یہ ہے کہ وہ خود طلاق دیدے، اگر وہ طلاق دینے سے باز رہے تو قاضی اس کا نائب بن کر تفریق کر دے گا، جو طلاق کے حکم میں ہوگی کما فی العین۔

اس کے علاوہ اس فرقت کا سبب چونکہ فعل زوج ہے اس لئے یہ طلاق کے حکم میں ہوگی،

«لأن سبب هذه الفرقة قذف الزوج لانه يوجب اللعان واللعان يوجب التفريق والتفريق يوجب الفرقة فكانت الفرقة بهذه الوسائط مضافة إلى القذف السابق، وكل فرقة تكون من الزوج أو يكون فعل الزوج سببها تكون طلاقاً كافي العین والمخلع والإيلاء»

جہاں تک امام ابو یوسف کی استدلال روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے معنی حقیقی تو یقیناً مراد نہیں اس لئے کہ متلاعنین، حقیقت میں زوجین کو اس وقت تک کہا جائے گا جب تک لعان کی کارروائی ہو رہی ہو، جب وہ دونوں لعان سے فارغ ہو گئے تو حقیقی معنی کے اعتبار سے متلاعنین نہ رہے، ظاہر ہے کہ یہ مطلب مراد نہیں لیا جاسکتا اس لئے کہ لعان سے قبل فرقت ثابت نہیں ہوتی اور لعان سے فارغ ہونے کے بعد وہ متلاعنین نہیں رہتے، اس لئے المتلاعنان إذا تفرقا لا يجتمعان أبداً کا مطلب یہ ہوگا کہ جب تک وہ صفت لعان کے ساتھ متصف ہوں ان میں اجتماع نہیں ہو سکتا لیکن جب زوج نے اپنی تکذیب کر دی تو قذف زوج جو سبب لعان تھا باقی نہ رہا لہذا وہ حکماً بھی متلاعنین نہ رہے، اور جب لعان نہ رہا تو حرمت اجتماع بھی ختم ہو گئی اس لئے کہ وہ متلاعنین کے ساتھ خاص تھی، واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔

هذا آخر ما أردنا إيراده من شرح أبواب الطلاق واللعان، وبه ينتهي الجزء الثالث من كتاب «درس ترمذی» فله الحمد أولاً وآخراً۔

وذلك بيوم الجمعة المبارك التاسع والعشرين من ذي الحجة سنة إحدى عشرة و أربع مائة بعد الألف من الهجرة النبوية على صاحبها ألف صلاة وتحية - ۱۴۱۱ھ - بعد ما طرأت عوارض و فترات طويلة أثناء الترتيب والتحقيق، واللہ أسأل أن يوفقني لإكمال شرح بقية أبواب الكتاب بالعافية والسهولة۔

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وعلى ربه أفضل الصلوات۔

والتسليمات وعلى أصحابه الطيبين وأزواجه الطاهرات

وبليداتنا الله تعالى - الجزء الرابع - أوله أبواب البيوع۔

رشید اشرف السیفی عفا اللہ عنہ

خویدم الطلبة بدار العلوم کراچی ۱۴۱۱ھ

لے یہ آخری بحث تخیروافاض کے ساتھ بدائع الصنائع (ج ۳ ص ۲۴۵ و ۲۴۶) کتاب اللعان فصل وأما حکم اللعان الخ سے ماخوذ ہے اور مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین۔

المِفْطَرُ فِي حُجَّاتِ التَّكْوِينِ

الشيخ المفتي محمد رفيع العثماني
رئيس جامعة دارالعلوم كراتشي

تصانیف

سید مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب

اللہ کا ذکر

احکامِ زکوٰۃ

جہادِ شیعہ
تمامی و جزائی

جنت کا آسان راستہ

پڑھنے کا شوق

حیاتِ مفتی عظیم

علامہ الحنفیہ
مع اردو تراجم

درسِ مسلمان شریف

دینی جماعتیں
اور موجودہ سیاست

فہم میں
اجماع کا مقام

علاماتِ قیامت
اور نزولِ مسیح

سیرِ مرشد عثمانی
جلد دوم علیہ السلام

کتابتِ حدیث
و بیاناتِ صحیحین

تیسرے پیرِ ہر بند

یقین معاشِ ختم